الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية　　　رقم التسجيل : ....

قســم الفلسفـــة　　　الرقم التسلسلي:.............



أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

تقديم الطالبـة　　　إشراف الـدكتور

فتيحـة فـاطمـي　　　الــزواوي بغــورة

أعضاء لجنة المناقشة　　　تاريخ المناقشة: 2009/09/17

- أ/د. فـريـدة غيـــوة　أستاذة التعليم العالي　جامعة منتوري　قسنطينة　رئيســا
- د.الـــزواوي بغـــورة　أستـــاذ محـاضـر　جـامعـــة الـكـويـــت　مشرفا ومقررا
- أ/د.عبد القادر بوعرفة　أستاذ التعليم العالي　جـــامعــة وهـــران　عضوا مناقشا
- د. ســاعــد خميســـي　أستـــاذ محــاضـر　جامعة منتوري　قسنطينة　عضوا مناقشا
- د.جمـــال حمـــود　أستـــاذ محــاضـر جامعة منتوري　قسنطينة　عضوا مناقشا
- د.صــالـح نعمـــان　أستــاذ محاضــر　جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة　عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2009/2008

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ
مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ
مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ
تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا
الأَلْبَابِ﴾

[آل عمران، آية: (7)]

قال ابن رشد:

۞ " الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة " ۞

فصل المقال، ص 125.

۞۞۞

۞ "...فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشّرْع، فإنّ الحق لا يُضاد الحق بلْ يُوافِقه ويشهد له " ۞

فصل المقال، ص 96

شكر وعرفان

لا يسعني إلا أن أعبر عن عميق شكري وعظيم امتناني إلى الأستاذ المشرف الدكتور "الزواوي بغورة" على نصائحه القيمة وتوجيهاته السديدة التي أثرت البحث وعمّقت تصوراته، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور "ستيفان دواييه" "Stephane Douillier" باعتباره مشرفا ثانيا، على كل ما قدمه لي من مساعدات وتوجيهات من أجل إنجاز هذا البحث على هذه الصورة، لا يفوتني كذلك أن أتقدّم بالشكر الخالص للدّكتور "محمد المصباحي" الذي أفادني بمجموعة من المصادر والمراجع المتعلقة بالموضوع، فضلا عن نصائحه القيمة التي أثْرت عملي.

كما أتقدم بالشكر والعرفان إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة على توجيهاتهم ونصائحهم ومساعداتهم.

وأدعو الله أخيرا أن يجزي خيرا كل من قدّم لي المساعدة من قريب أو من بعيد.

فتيحة فاطمي

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجي الفاضل "عيسى خنفري"

إلى قرة عيني:

الحسين

شريفة

إلى كل مريدي الحقيقة

المقدمة

مقدمـــة:

اعتبر ابن رشد التأويل البرهاني من أهم المناهج الفلسفية التي تمكن الفيلسوف من قراءة النص قراءة موجهة، تهدف إلى تحديد مقصد المؤلف بدقة، من خلال تجاوز ظاهر اللفظ والنفوذ إلى باطنه، للقبض على المعنى المنشود، فغاية التأويل عند ابن رشد، هي بلوغ المعنى الحقيقي الذي يعبِّر عن الحقيقة الفلسفية والشرعية معًا.

كما اعتمد ابن رشد على التفسير إلى جانب التأويل البرهاني لشرح النص الفلسفي وتوضيحه وفق القياس البرهاني، باعتباره الوسيلة الوحيدة –في نظر ابن رشد– التي تعمل على إخراج المعنى الموجود بالقوة في النص إلى الوجود بالفعل، مما يؤدي إلى انكشاف الحقيقة وتحديدها، إلا أن موضوع التفسير لا يتعدى النص الفلسفي، أما التأويل فلا موضوع له بالتحديد.

ولذلك حمل ابن رشد على عاتقه في كتابه "فصل المقال" ضبط مفهوم التأويل البرهاني وتحديد أهدافه، إلى جانب تبيين قيمة الحقيقة الفلسفية مقارنة بالحقيقة الدينية، على أن الأولى لا تقبل التأويل فهي معيار لصحة كل المذاهب الفلسفية والدينية، أما الثانية فهي تقبل التأويل وبالإمكان ردها إلى الحقيقة الفلسفية.

ومنه سعى إلى نقد "تأويلات المتكلمين" في كتابه "مناهج الأدلة" وخاصة تأويلات الأشاعرة في المسائل العقدية، على اعتبار أنها لم تتمكن من قراءة النص الديني بمقدمات فلسفية يقينية، لتقف على المعنى اليقيني الذي قصده الشارع، مما أوقعها في تناقضات مع النص الديني من جهة ومع مبادئها من جهة أخرى، فضلا عن تشويش فكر العامة ومعتقدها.

كما عمد إلى نقد "تأويلات الفلاسفة والغزالي"في كتابه "تهافت التهافت" على أنّ قراءة الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) للنص الفلسفي لم تلتزم دائما بمقدمات فلسفية يقينية، منبعها الفلسفة الأرسطية، وإنما اعتمدت على أفكار الأفلوطينية المحدثة من جهة وعلى أفكار عامة من جهة أخرى، ولذلك لم تتأسس فلسفتهما على اليقين الفلسفي، مما مكن الغزالي من التشكيك في المقدمات التي بُنيت عليها فلسفتهما، والعمل على تفنيدها في كتابه "تهافت الفلاسفة"، ولقد تمكن ابن رشد بفصل منهجه البرهاني من ضبط مقدمات الفلاسفة من جهة وتصحيحها من جهة

أخرى، ونقد انتقادات الغزالي لفلسفتهما، لأنها لم تكن تهدف إلى الكشف عن الحقيقة الفلسفية بقدر ما كانت تهدف إلى تقويض النص الفلسفي وتعويضه بالنص الأشعري.

ولذلك كان عنوان رسالتنا يدور حول "مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد (دراسة في الأعمال الفلسفية"، وهدفنا الأساسي من خلالها هو تحديد قيمة الحقيقة الفلسفية التي ناشدها ابن رشد من جهة، وأثرها في قراءة النص الدِّيني من جهة أخرى.

وعلى ذلك كانت إشكالية هذا البحث تتمحور حول مترلة ومكانة التأويل في فلسفة ابن رشد ولبحث هذه الإشكالية وتحليلها ارتأينا تقسيمها إلى إشكاليتين أساسيتين: إحداهما تتساءل عن مفهوم التأويل عند ابن رشد، عناصره وأهدافه الفسلفية والدينية؟ والأخرى تتساءل عن قيمة التأويل البرهاني على مستوى النص الديني أولا؟ بمعنى إلى أي مدى تمكن ابن رشد من نقد تأويلات الأشاعرة من جهة وتعويضها بتأويلات أخرى أكثر دقة ويقينًا تتفق وفكر العامة والخاصة معا؟ وثانيا إلى أي مدى تمكن ابن رشد بفضل منهجه البرهاني، من تقويض انتقادات الغزالي للفلاسفة وبيان تهافتها، ورد الاعتبار للنص الفلسفي بتصحيح مقدمات الفلاسفة وضبطها؟

من هنا يتبين لنا مدى أهمية هذه المشكلة وجدتها، حيث لم يتطرق لها أي باحث بالدراسة المستقلة في حدود علمنا، وإن كان لعاطف العراقي دراستان حول ابن رشد، تقتربان إلى حد ما من دراستنا على مستوى العنوان إحداهما بعنوان: "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"(*)، وثانيهما بعنوان: "الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد"(**).

ولدراسة المشكلة السابقة قسمنا بحثنا إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة. تناولنا في المقدمة التعريف بالموضوع وتحديد أهدافه مع طرح المشكلة وتبيين أهميتها، إلى جانب ضبط خطة البحث وإبراز الصعوبات التي واجهتنا أثناء إنجازنا لهذا البحث، وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بأهم النتائج.

(*) تناول عاطف العراقي في هذه الدراسة بشكل عام: الصفات الإلهية وموقف ابن رشد منها، الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة، وموقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا. ونلاحظ أن هذه الدراسة بصدد إبراز موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة وابن سينا، لا بصدد تحديد منهج وضبط مقدماته ونتائجه.

(**) حدّد عاطف العراقي في هذه الدراسة: المنحى العقلي في فلسفة ابن رشد، أما دراستنا فتهدف إلى دراسة منهجه في التأويل على المستوى النظري والتطبيقي.

حددنا الباب الأول بعنوان: التأويل عند ابن رشد، تضمن ثلاثة فصول، خصصنا الفصل الأول لمفهوم التأويل عند ابن رشد حيث استقرأنا مفهوم التأويل اصطلاحا على مستوى الفكر الكلاسيكي والمعاصر، بعدما قمنا بتأصيله لغة، لنبين مختلف التغيرات التي طرأت على المفهوم مع الأخذ بعين الاعتبار محاولات بعض المفكرين المعاصرين في تجديد آليات التأويل، سواء كان ذلك بالنسبة للمتأثرين بالحداثة الغربية أو المناهضين لها، ولمعرفة قدرة تلك الآليات على الانفتاح على المعنى عرضنا مفهوم التأويل في الفكر الغربي المعاصر بشكل عام وعند غدامير وريكور بشكل خاص.ثم انتقلنا إلى استقراء مفهوم التفسير لغة واصطلاحا لإبراز الفرق الجوهري بينه وبين التأويل بشكل عام وعند ابن رشد بشكل خاص من خلال دراسة بعض نصوص ابن رشد لاكتشاف الآليات التي اعتمدها في تفسير النّص الأرسطي ومدى قربها من آليات التأويل.

أما الفصل الثاني، فقد بينا فيه ضرورة المنطق للتأويل كمنهج يعصمه من الوقوع في الزَّلل من جهة وعلاقته بأنواع البراهين بهدف إبراز الآلة الأساسية التي تمكِّنه من استنباط الحقيقة من جهة أخرى.كما تناولنا فيه أسس التأويل وقانونه، حيث حدّدنا مفهومي الظاهر والباطن عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والشيعة، لمعرفة مختلف الأبعاد الفسلفية لهاتين اللفظتين، ومنه معرفة البعد الذي اختاره ابن رشد لهما بما يتناسب وأهدافه الفلسفية والدينية، وعلى ذلك حدَّدَ موقع العامة والخاصة من التأويل، حفاظا على مقصد الشَّرْع من جهة وعلى معتقد العامة من جهة أخرى، كما بحثنا قانون التأويل عند ابن رشد، لتحديد ما الذي لا يُؤَوَّل وما الذي يُؤَوَّل ومن ثم كيفية تأويله سواء كان ذلك بلغة شرعية أو بلغة فلسفية للوقوف على أهداف التأويل عنده من جهة وعن مدى قربها من أهداف الهيرمينوطيقا من جهة أخرى.

وفي الفصل الثالث، ناقشنا علاقة التأويل بالإجماع؛ حيث ضبطنا مفهوم الإجماع عند الفقهاء والعلماء مقارنة بمفهوم ابن رشد له لتحديد الأسباب الشرعية والفلسفية لقولهم بخرق الإجماع في المسائل العَقَدِية ولنبين الغرض الحقيقي من ذلك في نظر ابن رشد تناولنا بالتحليل مناقشته للخلاف القائم بين المتكلِّمين والفلاسفة حول بعض المسائل العَقَدِية.وبحثنا علاقة التأويل بالحقيقة والشّريعة، إذ تطرقنا أولا لعلاقة التأويل بالحقيقة حيث بينا إلى أي مدى فتح ابن رشد باب الاجتهاد لتمكين المُؤول من إدراك الحقيقة من جهة وإلى أي مدى اعتمد مبدأ الاختلاف في اكتشاف الحقيقة بين المُؤوِّلين حول المسألة العَقَدية الواحدة من جهة أخرى ولنبرز قيمة ذلك

التأويل (المنطقي) عقدنا مقارنة بينه وبين الهيرمينوطيقا. وثانيا عرضنا علاقة التأويل بالشريعة، حيث ناقشنا علاقة الفلسفة بالشّريعة لمعرفة إذا كان ابن رشد يقول بحقيقة واحدة أم بحقيقتين؟

وعلى ذلك تناولنا في الباب الثاني نقد ابن رشد تأويلات المتكلمين في المسائل الإلهية من خلال ثلاثة فصول: خصصنا الفصل الأول لنقد ابن رشد للأشاعرة فيما يخص إثباتهم للذات الإلهية، حيث بحثنا برهانهم لهذه المسألة إلى جانب برهان الجويني، ومناقشة تلك البراهين بالاعتماد على انتقادات ابن رشد لها. كما بينا طبيعة برهان ابن رشد في إثباته للذات الإلهية، وتحديد أبعاده الفلسفية والدينية، هذا فضلا عن بيان برهانه في التوحيد ومدى مخالفته في ذلك لبرهان الأشاعرة على الصعيد الفلسفي أو الديني.

ثم انتقلنا في الفصل الثاني لنقد ابن رشد لبرهان الأشاعرة في تقرير الصفات وإثباتها لله تعالى، حيث حللنا مقدماتهم التي اعتمدوها في إثبات صفة العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، للوقوف على طبيعتها، ومن ثم تحديد وجه الضعف فيها، لتبيين قيمة نقد ابن رشد لها، كما نتبين قيمة المقدمات التي اعتمدها في إثبات تلك الصفات للذات الإلهية، هذا إلى جانب تحليل برهان المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) في ضبط علاقة الذات بالصفات، وكيف فند ابن رشد تلك البراهين ليتمكن من ضبط تلك العلاقة دون الوقوع في الشرك أو التعطيل. كذلك قمنا بتحليل المقدمات التي اعتمدها في تنزيه الذات الإلهية عن صفات النقص التي تخص الإنسان، كما حللنا البراهين التي اعتمدها ابن رشد في إثبات صفة الجسمية والجهة والرؤية، في مقابل نفي المعتزلة لها تماما، وإن كان الأشاعرة يثبتون الرؤية مع نفيهم للجسمية والجهة، مما دفعنا إلى تحليل براهينهم فيما يخص هذه الصفات بهدف تبيين قيمتها فلسفيا ودينيا.

فحصنا في الفصل الثالث مسألة السببية، حيث بينا نقد ابن رشد لإنكار الأشاعرة لمبدأ السببية وأثر ذلك في تفسير حدوث العالم، إذ تفحصنا مقدمات برهان الأشاعرة لحدوث العالم، لمعرفة طبيعة البرهان، والسبب الذي دفعهم إلى اعتماد تلك المقدمات بدلا من مبدأ السببية، ومن ثم معرفة هل تمكن الأشاعرة من إثبات حدوث العالم وإثبات الحكمة من وجوده أم أنهم نفوها عنه؟ وكيف تمكن ابن رشد من البرهنة على حدوث العالم بمقدمات دقيقة قائمة على مبدأ السببية تخدم مقصد الشرع بالأساس. هذا إلى جانب مناقشة أثر إنكار مبدأ السببية من قِبل الأشاعرة في تفسير الظواهر الإنسانية بمعنى هل تمكن الأشاعرة من إثبات النبوة والتدليل عليها بمقدمات صادقة

يمكن التأكد منها، أم أن إنكار مبدأ السببية أبعدهم عن الدليل اليقيني لإثباتها؟ وهل في إنكار مبدأ السببية إنكار الإرادة الإنسانية في اختيار الأشياء وتحديدها؟ ومن ثم كيف تسنى لهم تفسير العدل الإلهي من جهة والجور إذا لم يكن للإنسان إرادة في تحقيق الفعل؟ وكيف برهنوا على البعث فيما يخص النفس والجسم معا؟ قمنا بتحليل مقدمات هذه المسائل من منظور الأشاعرة، لمعرفة قيمتها ويقينها بالنسبة للشرع الإسلامي من جهة وبالنسبة إلى الحقيقة الفلسفية من جهة أخرى، ومن ثم تحديد قيمة نقد ابن رشد لها بإبراز مواطن ضعفها لإنكارها مبدأ السببية، ومن ثم تحديد المقدمات التي وضعها ابن رشد لتحليل تلك المسائل والبرهنة عليها.

بينما كان الباب الثالث والأخير مخصصا لتحليل نقد ابن رشد تأويلات الفلاسفة والغزالي في المسائل الإلهية وكان ذلك في ثلاثة فصول، تناولنا في الفصل الأول مسألة قدم العالم، وذلك بضبط مقدمات الفلاسفة في نفيهم لحدوث العالم ولتحديد قيمتها قابلناها بانتقادات الغزالي لها حتى نتبين مواطن ضعفها ونقصها، ولتحديد قيمة انتقادات الغزالي قابلناها بانتقادات ابن رشد لها، لنتبين حقيقة المقدمات التي استند عليها الغزالي في نقد الفلاسفة في هذه المسألة، ومن ثم ضبط مقدمات ابن رشد في قراءاته لهذه المسألة. ولمناقشة استمرار العالم وأبديته، قمنا بتحليل انتقادات الغزالي للفلاسفة في إثباتهم لاستمرارية العالم وأبديته ولتبيين قيمة تلك الانتقادات قابلناها بموقف ابن رشد منها، كما حللنا انتقادات ابن رشد لنظرية الفيض لابن سينا بشكل خاص مع تحديد أسسها وأهدافها، وهذا لمعرفة مدى بعدها عن الشّرع الإسلامي من جهة والحقيقة الفسلفية من جهة أخرى.

أما الفصل الثاني، فقدمنا فيه مسألة الذات والصفات، إذ ناقشنا برهان ابن سينا في إثبات الذات الإلهية مع تحديد وجه النقص فيه من خلال نقد ابن رشد له ومن ثم عرض برهان ابن رشد في إثبات الذات الإلهية.ومنه حلّلنا علاقة الذات بالصفات عند ابن سينا والغزالي مع ضبط حجج كل منهما، إلى جانب محاولة تقييمها بمقابلتها بانتقادات ابن رشد لها، لنتبين حقيقة العلاقة بين الذات والصفات.هذا ما مكّننا من ضبط حجج ابن سينا حول العلم الإلهي على أنه كلي لا جزئي، مع مناقشتها والعمل على تفنيدها من خلال نقد ابن رشد لها، ومن ثم تبيين حقيقة العلم الإلهي.

أما الفصل الثالث والأخير من هذا الباب، فقد كان حول مسألة وحدة النفس، وحدوثها وروحانيتها، إذ حللنا حجج ابن سينا في بيان وحدة النفس وبيان قيمتها، بتأييد ابن رشد لها، مع إبراز انعكاساتها على المستوى الفلسفي والديني.كما بينا أدلة ابن رشد على وحدة العقل ومدى مخالفته في ذلك للقائلين بالفيض، إلى جانب تبيين قيمة حججه في البرهنة على أن العقل فردي لا كلي بالإضافة إلى تحليل حجج ابن سينا على حدوث النفس والعمل على تفنيدها من خلال نقد ابن رشد لها، لانعكاساتها السلبية على الشرع الإسلامي.أما فيما يتعلق بروحانية النفس، فإننا قدمنا انتقادات الغزالي للفلاسفة على روحانية النفس، ومناقشتها من خلال موقف ابن رشد منها لتبيين حقيقة النفس وذلك بالتركيز على عدم قابلية العقل للإنقسام الجسماني من جهة وعلى أنّ محله النّفس لا الجسم من جهة أخرى.

وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث.

ولدراسة تلك الإشكاليات اعتمدنا على مجموعة من المناهج منها المنهج التحليلي بهدف تفكيك البراهين المعتمدة من قِبل المتكلمين أو الفلاسفة أو العلماء لمعالجة تلك المشكلات، إلى مقدمات أساسية، ليسهل علينا إدراك حقيقتها أولا، وإدراك قيمتها فلسفيا وشرعيا ثانيا.

وللتأكد من صحة بعض البراهين والأدلة المعتمدة من طرف بعض العلماء والمفكرين اعتمدنا على المنهج النقدي.

ولأجل اكتشاف وحدة موقف ابن رشد إزاء بعض المشكلات، فقد اعتمدنا على المنهج المقارن، أي مقارنة النصوص فيما بينها لإدراك وحدة موقفه وانسجام أفكاره، أو مقارنتها بنصوص بعض المفكرين لإدراك أهميتها وأصالتها.

ولبلورة تلك الأفكار في نتائج دقيقة، فقد اعتمدنا على المنهج التركيبي.

ولإنجاز هذا البحث، اعتمدنا على أهم مصادر ابن رشد، التي تعبّر عن فكره أو فلسفته الخاصة، والمتمثلة في "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" مع الاستعانة بتفسير ما بعد الطبيعة وبعض التلاخيص كلما دعت الضرورة لذلك.

كما حاولنا قدر الإمكان الرجوع إلى مصادر الأشاعرة أو المعتزلة أو الغزالي أو الفلاسفة (ابن سينا)، لقراءة النصوص من مصادرها والتأكد من صحتها، ومن ثم تحديد قيمتها الفلسفية

والدينية.هذا إلى جانب الاستفادة من بعض المراجع الأساسية التي تتعلق بالموضوع سواء أكان ذلك بهدف التحليل أو النقد.

وأثناء إنجازنا لهذا البحث واجهتنا بعض الصعوبات، تتمثل خاصة في صعوبة الحصول على بعض المصادر لابن رشد منها كتاب النفس الكبير وتلخيص ما بعد الطبيعة، أو بعض المراجع الأساسية لبعض المفكرين الغربيين مثل توما الأكويني أو أرنالديز.

والله ولي التوفيق

الباب الأول

التأويل عند ابن رشد

الفصل الأول: مفهوم التأويل

الفصل الثاني: التأويل: المنطق، أسسه، قوانينه

الفصل الثالث: التأويل: الإجماع، الحقيقة، الشريعة

اعتمد ابن رشد على التأويل، لتأسيس فلسفة تنشد اليقين والدقة والوضوح، هدفها الأساسي هو فهم النص الديني وذلك بفك شفرته والقبض على معناه اليقيني، فما مفهوم التأويل عند ابن رشد وما علاقته بالتفسير؟ وما هي علاقته بالمنطق، وبالقياس البرهاني تحديدا؟ وما هي الأسس الواجب مراعاتها أثناء عملية التأويل؟ وما ضرورتها؟ وفيمَ يتمثل قانون التأويل، وكيف تعصم مراعاته من الوقوع في الزلل؟ وهل هذا القانون يجعله أكثر فعالية أم أنه يحد من فعاليته؟ وهل يمكن للمؤول في المسائل العقدية أن يخرق الإجماع أم يجب عليه أن يلتزم به وأن يقف عند حدِّه؟ وما علاقة التأويل بالحقيقة؟ وما علاقة التأويل البرهاني بالشريعة؟ هل هي علاقة اتصال أم انفصال؟

الفصل الأول

مفهوم التأويل

I. مفهوم التأويل لغة واصطلاحا.

II. التفسير

اعتمد المتكلِّمون والفلاسفة والفقهاء على التأويل كأداة معرفية تمكِّنهم من بلوغ الحقيقة، من خلال تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه وخاصةً إذا كان ظاهر اللّفظ لا يعبر عن مقصد الشَّرع، إذْ يتوجبُ على المُؤولْ النّفوذ إلى باطن اللّفظ واكتشاف المعنى المغيَبْ والمخفي وراء ظاهر اللّفظ، لكن هل مفهوم التأويل بقي ثابتًا منذ نزول الوحي إلى اليوم؟ أم طرأت عليه تغيرات معينة استجابةً لمتغيرات الواقع؟.لبحث هذه الإشكالية ارتأينا معرفة الأصل اللّغوي والإصطلاحي لمفهوم التأويل ومقارنته بمفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر، لتحديد مختلف التغيرات التي طرأت عليه، ولنتبيّن قيمة ذلك المفهوم قارناه بمفهوم التأويل في الفكر الغربي المعاصر. وبعدها تساءلنا عن مفهوم التفسير من جهة وعلاقته بالتأويل من جهة أخرى. وهل مفهوم التفسير عند ابن رشد هو مفهوم التأويل ذاته؟ أم أنهما مختلفان؟

I .مفهـــوم التـــأويـــل لغـــة واصطـــلاحـــا:

إذا كان التأويل أداة أساسية في فهم النّص وإدراك حقيقته، فما معناه لغة واصطلاحا؟ وما هي مختلف التغيرات التي طرأت عليه من نزول الوحي إلى اليوم؟ وهل يقترب من مفهوم التأويل في الفكر الغربي المعاصر أم لا؟

1. التأصيـــل اللغـــوي للتأويـــل:

وردت كلمة تأويل في القرآن الكريم في مواضع عدة، ولمعرفة معناها بدقة، يجب تتبع ورودها في القرآن الكريم حسب ترتيب السور في المصحف، وهي كالتالي:

قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَة وَابْتِغَاءَ تَأويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِند رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَاب**﴾ **[آل عمران آية:7]**.معنى التأويل في هذه الآية الكريمة كما يحدده الطبري بشأن "القول في تأويل قوله تعالى ﴿**وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ **[آل عمران آية:7]** اختلف أهل التأويل في معنى التأويل الذي عنى الله جلّ ثناؤه.فقال بعضهم معنى ذلك: الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل "ألم" "المص" (...) وما أشبه ذلك من الآجال حدثني موسى قال: حدثنا عمر قال: حدثنا أسباط عن السدى.. وابتغاء تأويله"أرادوا يعلموا تأويل القرآن وهو عواقبه(...) وقال آخرون: معنى ذلك ابتغاء تأويل ما تشابه من آي القرآن، يتأوّلونه -إذا كان ذا وجوه وتصاريف في التأويلات- على ما في قلوبهم من الزيغ، وما ركبوه من الضلالة"[1] ، ومنه فقد ورد التأويل هنا، بمعنى العاقبة، واستئثار الله تعالى بعلم الغيب دون مخلوقاته.

ويحدد الطبري كذلك معنى التأويل في قوله: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾ **[آل عمران آية:7]**:يعني جلّ ثناؤه بذلك: وما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمتة، إلا الله دون من سواه من البشر الذين أَملُوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة.

---

[1] ابن جرير الطبري (أبو جعفر محمد): تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، سنة 2000، ج6، ص199.

و أما الراسخون في العلم فيقولون :﴿**آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾ **[آل عمران آية:7]** لا يعلمون ذلك ولكن فضل علمهم في ذلك على غيرهم العلم بأن الله هو العالم بذلك دون سواه من خلقه –واختلف أهل التأويل في ذلك– وهل "الراسخون" معطوف على لفظ الجلالة بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه أو أنهم مستأنف ذكرهم بمعنى الخبر عنهم فكأنهم يقولون: آمنا بالمتشابه وصدقنا إن علم ذلك لا يعلمه إلا الله. فقال بعضهم معنى ذلك: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفردا بعلمه، وأما الراسخون في العلم فإنهم ابتدئ الخبر عنهم بأنهم يقولون آمنا بالمتشابه والمحكم، وأن جميع ذلك من عند الله"[1]. ومعنى التأويل هنا، هو كذلك العاقبة، كما هو الحال في النص السابق، والعاقبة والمصير من المعاني اللغوية للكلمة.

أما معاني التأويل الأخرى، فقد وردت في ستة مواضع مختلفة، حدد معانيها محمد رشيد رضا في تفسيره، بشكل مختصر واقفا على المعنى المتفق عليه وهي كالتالي:

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ **[النساء آية:59]**.يقول محمد رشيد رضا في تحديد معنى التأويل في هذه الآية الكريمة :"وأحسن تأويلا" فسر التأويل هنا "مجاهد، وقتادة" بالثواب والجزاء، و"السدى، وابن زياد وابن قتيبة، والزجاج"بالعاقبة، وكلاهما بمعنى المآل".[2]، فمعنى التأويل هنا لا يخرج عن معنى العاقبة، ولا يمكن أن يأخذ مفاهيم أخرى مثل التفسير، أو تجاوز ظاهر اللفظ إلى معنى آخر يخالفه.

قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ**﴾ **[الأعراف آية:52،53]**، ومعنى التأويل هنا كما جاء في تفسير المنار "فسر ابن عباس "تأويله"هنا بتصديق وعده ووعيده أي يوم يظهر صدق ما اخبر به من أمر الآخرة، وقال قتادة "تأويله" ثوابه،

---

[1] ابن جرير الطبري: المرجع السابق، ج6، ص201.

[2] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى "تفسير المنار" للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972، ج3، ص143.

ومجاهد:جزاؤه، والسدى: عاقبته، وابن زياد: حقيقته[1] والتأويل هنا كذلك بمعنى العاقبة ،أي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم في الآخرة

قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا القُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ العَالَمِينَ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾ **[يونس آية:38،39]** .فالتأويل في هذه الآية:"قد جاء بعد ذكر القرآن، وأنه جاء مصدقا لما تقدمه من الكتب السماوية ومنزها عن الافتراء والريب ،وتحديهم في الإتيان بسورة من مثله[2]، فسر أهل الأثر"تأويله"هنا بما يؤول إليه الأمر من ظهور صدقه ووقوع من أخبر به، فالتأويل هنا هو وقوع ما أخبر به القرآن الكريم، أي تحقيق وعيده على كفرهم.

قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ "،" وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ "،" وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ المُحْسِنِينَ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي "،" قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعَالِمِينَ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ "،" وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى العَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً "،" رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ المُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**﴾**[يوسف آية:6، 21، 36، 37، 44، 45، 100 ،101]**، فكلمة تأويل في هذه الآيات الكريمة ،قد ذكرت في ثمانية مواضع وكلها تدل على الإخبار بالأمر الذي سيقع في المآل من تحقيق الرؤى ،منها ما رآه يوسف في منامه ،ومنها ما عرض عليه طلبا لمعرفة حقيقتها[3] .

قال تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا الكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ **[الإسراء آية:35]** أي مآلا[4]

---

(1) محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم،ج3، ص144.

(2) المرجع نفسه، ج3، ص144.

(3) المرجع نفسه، ج3، ص144.

(4) المرجع نفسه ، ج3، ص144.

قال تعالى : ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾ **[الكهف آية:78]**،﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾ **[الكهف آية:82]** يعني التأويل هنا الإنباء بأمور عملية ستقع في المآل[1] .

نستنتج من كل هذا، أن مفهوم كلمة تأويل كما وردت في القرآن الكريم تعني المآل أو المرجع أو المصير.

وعند استقرائنا لمفهوم التأويل في المعاجم اللغوية المتقدمة نجدها قد حافظت على المفهوم ذاته للتأويل الذي ورد في القرآن الكريم، بخلاف المعاجم المتأخرة التي جَدَّدت في معنى التأويل وطورته، حيث أخذ مفهوما آخر إلى جانب المفاهيم الأخرى، إذ كان يعني في المعاجم المتقدمة الرجوع والأصل، وفي المعاجم المتأخرة أصبح يعني كذلك، تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه شرط أن لا يخالف ذلك المعنى ما جاء في الكتاب والسنة وللتدليل على ذلك نذكر بعض التعاريف على سبيل المثال لا الحصر:

- عرف الأزهري (ت370هـ) التأويل في معجمه تهذيب اللغةحيث ينقل لنا عن ثعلب ابن الأعرابي أن الأَوْل هو "الرجوع، وقد آل يؤُول أَوْلاً، وعن الأصمعي آل القطران يَؤُولُ أَوْلاً إذا خثر، قال: وآل ماله يَؤُوله إِيالة إذا أصلحه وساسه.

قال لبيد:

بصَبُوحِ صافيةٍ وضرب كَرِينَةٍ * بمُوَتّرٍ، تَأْتَالُهُ إِبْهَامُها**

ويقول طبخت النبيذة حتى آل إلى الثلث

عمرو عن أبيه: الآل الأحوال جمع آله

وآل لحم الناقة إذا ذهب

وقال الليث: الآيل على وزن السيد الذكر من الأوعال، والجمع"الآيايل على وزن القبائل، قال: وإنما سمي آيّلا لأنه يؤول إلى الجبال يتحصن فيها"[1]، فكلمة تأويل هنا تعني فقط الرجوع والعودة وتجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف كان سائدا في القرن الرابع الهجري.

---

[1] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، ج2، ص144.

أما ابن فارس ت 395هـــ، فإنه يعرف التأويل في معجمه مقاييس اللغة بهذا الشكل:"قال يعقوب " أَوَّل الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم.

قال الأعشى:

أؤول الحكـــم إلـــى أهلـــه * ليـــس قضـــائـــي بالهـــوى الجـــائـــر**

وآل جسم الرجل إذا نحف، أي يرجع إلى تلك الحالة، ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾ **[الأعراف آية:53]** يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم"[2].ومنه نلاحظ أن تعريف ابن فارس لكلمة التأويل، هو نفسه تعريف الأزهري لها، إذ تعني الرجوع والعاقبة، فهي تعني الرجوع بدليل ما جاء في بيت الأعشى،وهو رجوع الحكم إلى أهله، والعاقبة بدليل ما جاء في الآية الكريمة،من العاقبة التي يؤول إليها أمر المشركين يوم القيامة.

وعليه فمعنى كلمة تأويل في القرنين الرابع والخامس الهجري لم تكن تعني أكثر من الرجوع والعاقبة.لكن في القرن السابع الهجري يظهر معنى آخر لكلمة تأويل مع ابن منظور(ت711هـــ) في معجمه لسان العرب، حيث يقول:"ألت عن الشيء إرتددت عنه" وفي الحديث "**من صام الدهر فلا صام ولا آل**"[3] أي: لا رجع إلى خير(...)، وأوَّل الكلام و تَأَوَّلَهُ: دبره وقدره، وأوله وتأوله:فسره، وقوله عزّوجل: ﴿**لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾ **[يونس آية:39]** أي لم يكن معهم علم تأويله(...).وقيل معناه: لما يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة(...)، وفي حديث ابن عباس: "**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**".[4]، وعن الليث : قال "التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء"، وأبو عبيدة قال "التأويل المرجع والمصير"[5].

---

[1] الأزهري: معجم تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الأبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1966، ج15، مادة أول، ص437.

[2] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1366هـــ، ج1، مادة أول، ص59.

[3] أخبار مكة للفاكهي، برواية الحسين بن أبي الحسن البصري: http://www.sonnaonline.com/Search.aspx?Text

[4] رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس، ج1، ص248.

[5] ابن منظور: معجم لسان العرب، طبع المطبعة الأميرية سنة 1302هـــ، ج13، مادة أول، ص33.

فهذا التعريف لابن منظور يضيف معنى آخر للمعاني السابقة الرجوع والعاقبة والمصير، يتمثل في التفسير والبيان والتدبر.غير أن ابن منظور، لا يتوقف عند هذين المعنيين فقط للتأويل،وإنما يضيف معنى آخر له كما جاء عن ابن الأثير في معنى التأويل:"أنه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".[1] وهنا التأويل أصبح يعني تجاوز ظاهر اللفظ، إلى معنى آخر يحتاجه لوجود دليل قوي يوجب ذلك.

والتعريف نفسه، نجده عند الزبيدي في تاج العروس عن ابن الكمال، حيث يقول: "قال ابن الكمال:"التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة"[2].التأويل هنا، يعني تجاوز المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني، شرط أن يوافق هذا المعنى ما جاء في الكتاب والسنة، أي أن المعنى الباطني هو الذي يمثل الحقيقة لا الظاهري.

ومنه يمكننا القول، إن التأويل في القرن الرابع الهجري، كان يعني الرجوع والعاقبة، وفي القرن السابع الهجري، أصبح يعني كذلك إلى جانب المعنيين السابقين، تجاوز المعنى الظاهري إلى معنى آخر يحتمله.

لكن هل أخذ معنى التأويل اليوم في الفكر الإسلامي، مفاهيم أخرى أم بقي محافظا على المعنى نفسه؟ يمكننا معرفة ذلك بالرجوع إلى المعجم الوسيط، فكلمة تأويل تعني "آلَ إليْهِ –أَوْلاً، وإِيالاً، وأَيْلُولةً، ومَآلاً: رجع وصار، يقال فلان يَؤُولُ إلى كَرمٍ. وعنه ارتدَّ ويقال: آلَ الشَّيءُ: رَدُّ. والشّيءُ مَآلاً: نَقُصَ. ويُقال: آلَت الماشية: ذَهَب لحمها فضمرت. واللّبن أوْلاً: صيِّرَ خاثِرًا غليظًا. وعلى القوم أَوْلاً وإِيالاً وإِيالةٌ: وَلِيَ. والرّعية: سَاسَهُم، يُقال: آلَ الرَعية يؤُولها إِيَّالة حسنة، ويُرْوى أنّ زِيادا قال في حطبته: "قَدْ أُلْنا وإيلَ عَلينا". والمال: أصلحه وساسهُ، يُقال: هو آيل مال..."[3]

---

(1) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، (د.ط)، القاهرة، (د.ت)، ج1963،1، ص62.

(2) الزبيدي:تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1306هـ،ج7، "مادة أول"، ص314.

(3) عبد الحليم منتصر وآخرون: المعجم الوسيط، قام بإخراجه من الطبعة إبراهيم أنيس وآخرون، ط2، ربيع الأول 1392هـ /مايو1972، ج1، ص53.

نلاحظ: أن هذا التعريف للتأويل في الفكر الإسلامي المعاصر، لا يخرج عن المعاني الكلاسيكية التي أعطيت له، بل يتبناها كما هي دون أية إضافة فهو يؤكد بوضوح على المعاني التي يحتملها التأويل مثل: الرجوع، العاقبة، المصير، التفسير.

وعليه يمكننا، الإقرار بأن التأويل منذ القرن السابع الهجري لم يتطور على المستوي اللغوي إلى اليوم، ولم يتأثر تماما بالمفاهيم الغربية المعاصرة التي أعطيت له. وهذا ما يفسر جمود الفكر العربي المعاصر.

2.المفهـــوم الاصطـــلاحـــي للتـــأويـــل:

أ. في الفكـــر الإســـلامـــي الكـــلاسيكـــي:

سنحاول في هذا المبحث تحديد مختلف المفاهيم التي اتخذها التأويل منذ القرن الرابع الهجري إلى اليوم لمعرفة مختلف التطورات التي طرأت عليه، وهل اتخذ اليوم مفهوما جديدا أم بقي محافظا على المفهوم السابق؟

يعرف الماتريدي (ت333هــ)، التأويل كما ذكر السيوطي في الإتقان على أنه "ترجيح أحد المحتملات بدون القطع"[1].

نلاحظ أن هذا التعريف للتأويل، جد عام وغامض، لأنه لم يوضح كيفية التأويل وشروطه، وهذا ما عمل ابن حزم على توضيحه من خلال تعريف التأويل.

يقول ابن حزم (ت456هــ) :"التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان ناقله بخلاف ذلك، أطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل"[2].وعلى هذا يشترط ابن حزم في التأويل الصحيح أن يكون قد تجاوز المعنى الظاهري إلى معنى آخر، لسبب يوجب ذلك من جهة وأن يكون المؤول ممن تجب طاعتهم من جهة أخرى، وإلا فهو تأويل فاسد، وهو يقصد بالذين تجب طاعتهم: النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم لا غير، ومنه فالتأويل عنده جد محدود، وهذا ما يتناسب وظاهريته.

---

(1) أورده السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة،1935م،ج2، ص173.

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة الخانجي، القاهر ة، 1354هــ،ج1، ص42.

غير أن الغزالي (ت505هـــ) يرفع هذه الشروط عن التأويل إلى حد ما ويحرره منها إذ يعرفه بقوله:"التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[1]، فالتأويل عنده ضرورة لبلوغ الحقيقة، بتجاوز ظاهر اللفظ شرط أن يكون هناك دليل يؤيده، وهذا عمل الفلاسفة طبعا عنده، وهذا التعريف أوسع من تعريف ابن حزم له بكثير، وإذا كان عند هذا الأخير جد ضيق، فهو عند الغزالي جد واسع، هدفه بلوغ اليقين.

أما تعريف السيوطي (ت516هـــ) للتأويل فهو :"صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[2]. هذا التعريف يحدد بدقة الوسيلة التي يتم من خلالها التأويل،وهي الاستنباط على أن تكون نتيجته لا تتعارض مع ما جاء في الكتاب والسنة، أي أن هدفه بلوغ اليقين

والهدف نفسه، ينشده ابن رشد[*] في تعريفه للتأويل، حيث يقول :"التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز"[3]، فصحة التأويل عند ابن رشد، مشروطة بعدم تجاوز المؤول لعادة لسان العرب في التجاوز وهو بهذا يبحث عن الحقيقة القائمة على إتقان علوم اللّغة، أي العلم بالصِّيَغ الصّرفية وبدلالة الألفاظ على مدلولاتها إلى جانب العلم بكيفية الاشتقاق والتصريف اللُّغوي ودراسة قوانين

---

(1) الغزالي (أبو حامد): المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت)، ج1، ص245.

(2) السيوطي: المرجع السابق ،ج2، ص173.

(*) هو القاضي أبو الوليد ابن أحمد بن محمد بن رشد، عاش في ما بين 520 و595هـــ ما يوافق 1198/1126م، مولده ومنشؤه بقرطبة، مشهور بالفضل معتنٍ بتحصين العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف، واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد ابن رزق، وكان أيضا متميزا في علم الطب، نما وترعرع في بيت علم وحكمة، وبعد تضلعه في الفقه عيّن قاضيا في أشبيلية. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص530. ولابن رشد مؤلفات عدّة متباينة في أنماطها ومتعدّدة في مجالاتها قدّم لها جمال الدين العلوي إحصاءا جديدا مع وضع ترتيب زمني بينها وتقديم معطيات جديدة منها المختصر في المنطق، المختصر في النفس، الجوامع الطبيعية، جوامع ما بعد الطبيعة، كتاب الكليات، ...إلخ. جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986.

(3) ابن رشد :فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 1997، ص97.

النّحو والإعراب، أضف إلى ذلك دراسة علوم اللُّغة في تقسيمها الثلاثي القديم إلى المعاني والبيان والبديع[1].

والمفهوم ذاته،نجده عند ابن الجوزي(ت597م)، يقول :"التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[2].والأمر نفسه عند الفخر الرازي (ت606هـــ)، بقوله: "التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال"[3] .

وابن الأثير (ت606هـــ) "يتفق مع الرازي في تعريفه للتأويل، إذ يقول:"المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".[4]

كما نجد تعريف الآمدي (ت691هـــ) لا يختلف عن التعاريف السابقة في شيء يقول:"التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، وأما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يعضده".[5] فالتأويل الصحيح عند الآمدي، هو الذي يستند إلى دليل قوي، وما عداه فهو فاسد.

والأمر نفسه يؤكده تاج الدين السبكي (ت771هـــ) بقوله: "التأويل هو حَمْل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمِل لدليل فصحيح، أو لِمَا يُظَن دليلا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل"[6].

نستنتج، أن هذه التعاريف كلها تشترك في معنى واحدا، وهدفا واحدا للتأويل، إذ تعني بالتأويل تجاوز المعنى الظاهري إلى معنى آخر، لتحقيق ضرورة معرفية تستند إلى دليل، هدفها الوحيد هو بلوغ اليقين مجاله القرآن الكريم.

---

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1998، ص298.

(2) الزبيدي:المرجع السابق،ج7، ص314.

(3) أورده السيوطي: المرجع السابق ،ج2، ص17.

(4) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، المرجع السابق،ج1، ص62.

(5) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، صبيح، القاهرة ، 1988م، ج2، ص199.

(6) نقلا عن الزبيدي: تاج العروس، المرجع سابق، ج7 ، ص314.

غير أن هناك من يأخذ بالتأويل الرمزي كالشيعة والمتصوفة: حيث يمكننا تحديد معناه عند الشيعة بالاستناد إلى قول القاضي النعمان (ت363هـ) حين ذكر جواب جعفر الصادق [*] عندما سأله أحد المتصلين به مستفسرا عن شرحه من الباطن وهو "أنه قيل له يا ابن رسول الله سمعنا منك قبل هذا الوقت على خلاف هذا الوجه؟ فقال عليه السلام أي جعفر الصادق: إنّا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه". فقال الرجل متفكرا: سبعة يا ابن رسول الله؟ فقال: نعم. وسبعين ولو استزادنا لزدناه..." [1]، هذا يعني أن التأويل عند الإسماعيلية مفتوح على المعنى، فلظاهر اللّفظ الواحد عدة دلالات متوارية خلف الرمزية يكتشفها المُؤول عند النُّفوذ إلى باطن اللّفظ، وإن كان هذا التأويل مقصورا فقط على الأئمة من أهل البيت، فهم وحدهم الذين أطلعهم الرسول صلى الله عليه وسلم على علم الباطن.

والتعريف نفسه نلمسه عند المتصوفة، حيث يعرف السهروردي (ت632هـ) التأويل بقوله هو: "صرف الآية إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة ويختلف في ذلك باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم والمعرفة والقرب من الله".[2] فالتأويل في هذا التعريف، لا يخضع لأية قرينة لغوية وإنما هو تأويل حر، مصدره الله تعالى، باعتباره نورا يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن على حد قول أبي حامد الغزالي.

ما نستنتجه من كل هذه التعاريف، أن التأويل يحمل هدفًا واحدًا هو بلوغ معنا واحدا يتصف باليقين ولا مجال للنسبية فيه، بحيث يمكن قبول رأي الآخر، أما عند المتصوفة والشيعة فالأمر مختلفا، ذلك أنّ التأويل عندهم حر منفتح على المعنى، متعدد الدلالات للنص الواحد.

---

[*] الصادق هو الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عارف تامر: تهميش كتاب أساس التأويل، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص27.

[1] القاضي النعمان (ابن حيون التميمي المغربي): كتاب أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص27.

[2] السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله): عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1403هـ/1983م، ص25-26.

ب. في الفكـــر الإســـلامي المعـــاصـــر:

يمكننا تحديد مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بالرجوع إلى معجم "المصطلحات العربية في اللغة والأدب" وهو معجم معاصر، إذ نجد أن معنى التأويل يتحدد وفق المفاهيم التالية:

"التأويل: 1 - تفسير ما في النص من غموض، بحيث يبدو واضحا جليا ذا دلالة يدركها كل الناس.

2- إعطاء معنى معين لنص ما، كما هو الحال في استنباط المغزى من قصة أو قصيدة رمزية مثلا.

3- إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول لا تبدو فيه هذه الدلالة لأول وهلة: ويكون مثلا في التأويلات السياسية"[(1)]

فالتأويل في هذا النص، يعني التوضيح والتفسير من جهة، وتجاوز المعنى الظاهري إلى الباطني بهدف بلوغ الحقيقة من جهة أخرى أو استنباط دلالة غير جلية فيه وهذا المعنى الإصطلاحي المعاصر الإسلامي للتأويل، لا يختلف عن المفهوم الكلاسيكي له، فما زال يعني بلوغ الحقيقة واليقين.

وهذا ما لاحظناه كذلك على المستوى الفلسفي، فإنه عند استقرائنا لمفهوم التأويل في المعجم الفلسفي لجميل صليبا[(2)]، لم نعثر على أي مفهوم جديد للتأويل، وإنما وجدناه يكرر ما سبق وضعه من طرف الجرجاني وابن رشد في تعريفهما للتأويل، دون أية إضافة.والأمر نفسه لاحظناه في الموسوعة الفلسفية العربية فهي الأخرى في ضبطها لمفهوم التأويل لم تأت بالجديد وإنما كرّرت ذكر التّعاريف الكلاسيكية للتأويل[(3)].

(1) مجدي وهبه وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1984، ص20.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1978، ج1، ص234.

(3) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، م1(الاصطلاحات والمفاهيم)، ص207-209.

غير أن بعض المفكرين العرب المعاصرين، مثل علي حرب، حسن حنفي، محمد أركون، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن...، أدركوا حاجة المجتمع العربي اليوم إلى التغيير، وضرورة أخذه بآليات الحداثة، أو الحداثة الفكرية وخاصة في قراءة التراث، للتحرر من الفهم التراثي للتراث، الذي لم يزد إلا في جموده وتخلفه، وقراءته قراءة معاصرة، تعبّر عن متطلبات العصر، وتساير حركة الواقع، إلا أنهم لم يتفقوا على طبيعة هذه الآليات الفكرية، فمنهم من أخذ بآليات الحداثة الغربية مثل علي حرب، محمد أركون، الجابري، حامد أبو زيد... على اعتبار أن هذه الآليات يمكن الاستفادة منها، كما استفاد منها الغرب، في تحطيم ما هو أسطوري وطوباوي، وإعادة إخضاعه لمبدأ التاريخانية مما يؤدي إلى تجدد معناه بشكل مستمر، وهناك من رفض الأخذ بهذه الآليات مثل طه عبد الرحمن، وأحمد البحراني... لأن تلك الآليات نشأت في بيئة تختلف عن بيئتنا الإسلامية على كل المستويات: الثقافية والاجتماعية والدينية... ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها في قراءة التراث، وإنما يجب البحث عن آليات نابعة من تراثنا، من صميم عقيدتنا، تعبّر عن منطلقاتنا وأهدافنا، ولفهم آليات كل اتجاه وتحديد أغراضه الأساسية، ارتأينا عرض نموذجي لكل اتجاه.

– الاتجاه المتأثر بالحداثة الغربية:

يرى الجابري أنه لا يمكن الحديث عن أية آلية تحديثية للفكر، ما لم يتم نقد العقل، أي نقد المنهجية المتبعة في عصر الانحطاط القائمة على قياس الغائب على الشاهد، الذي أصبح يطبق بشكل آلي، دون مراعاة شروط تطبيقه، والمتمثلة بشكل أساسي في استواء الطبيعتين الغائب والشاهد ولذلك يقول إن "... تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر"[1].

هذه القطيعة الابستيمولوجية تتناول الفعل العقلي باعتباره نشاطا يتم بطريقة ما، هذه الطريقة لابد أن يحدث فيها تغيرا ما على مستوى الأدوات والمفاهيم والإشكاليات التي تواجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله إلى درجة اللارجوع إلى الطريقة السابقة[2]. وعندها يمكن تطبيق

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص19.

المعالجة البنيوية على صاحب النص، وذلك بمحورة فكره "حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي أي المبرر أو القابل للتبرير داخل هذا الكل..."[1]، ففكر صاحب النص تحكمه بنية محددة بحيث لا يمكن فهم أية فكرة إلا بالنظر إلى الكل.

هذا إلى جانب إعادة ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي وبأبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس من جهة، ولاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة[2]. والمقصود بالصحة هنا "الإمكان التاريخي الذي يجعلنا على بيّنة مما يمكن أن يتضمنه النص وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في الإمكان أن يقوله ولكنه سكت عنه"[3]، أي أنها تعني استنطاق النص وكشف مختلف الدلالات التي لم يقلها النص، ذلك إن حركة النص في الزمان والمكان، لا تعني سوى حركة في واقع حي متطور ومن ثم استنباط دلالات جديدة للنصوص[4].

إن التحليل التاريخي لن يكون تحليلا واقعيا بعيدا عن الصورية والتجريد إلا إذا اقترن بالطرح الإيديولوجي، لأنه بفضله فقط يتم الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر للمعنى الذي ينتمي إليه، وهذا ما يجعله فكرا معاصرا مرتبطا بعالمه[5].

والوسيلة التي تمكننا من قراءة النص والتفاعل معه ومحاورته، هي الحدس ولا يعني هذا أبدا ذوبان الذات القارئة في النص المقروء، بل لابد من محافظتها على كيانها كاملا ومستقلا، ولذلك فإن مفهوم الحدس هنا يختلف عن معناه عند برغسون أو عند المتصوفة، فهو "إلى الحدس الرياضي أقرب... إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية، تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المرجع السابق، ص24.

(2) المرجع نفسه ص24.

(3) المرجع نفسه، ص24.

(4) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المرجع السابق، ص240.

(5) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص24.

الأولى من المنهج"[1] فعلى القارئ إذن استكشاف ما لم يقله النص المختفي وراء سياق التفكير، ومناورات التعبير.

هكذا نتبين أن محمد عابد الجابري يطالب بإحداث قطيعة ابستيمولوجية مع الفكر العربي المنحط، لكي يتمكن من وضع منهجية جديدة لتحديث التراث تستند إلى آليات غربية معاصرة، تتمثل في المنهج البنيوي.

يضع محمد أركون، هو الآخر قراءات منهجية وابستيمولوجية لقراءة القرآن أو التراث الإسلامي الكامل، تتمثل:

1- إرجاع الواقع التاريخي الذي عاشه المعاصرون إلى حالته الوجودية الأولى مما يؤدي إلى إعادة قراءة القرآن من حيث الأساس، وعدم التسليم بأية قراءة على أنها صحيحة بغض النظر عن مؤلفها، وإعادة الفحص النقدي للفترة التأسيسية للذاكرة الجماعية الإسلامية، وهذا يقتضي تصدع الوعي المعيشي الأسطوري مما يسمح بالتفكير في اللامفكر فيه، ومن ثم إنتاج دعوة إيديولوجية تحل محل الدوغماتيات الكلامية السابقة، إلى جانب وجود ممارسة مسؤولة لمعرفة وضعية ترمي إلى الانفتاح على عالم النص، لاكتشاف مختلف الدلالات من وراء التخصصات الميثولوجية والتاريخية والسوسيولوجية[2].

2- يجب وضع التاريخية في صميم التجارب والمجتمعات الإسلامية، وأن نتبع مصير الدين الذي هو مكون من مكونات التاريخية، وعندها يزول التمييز الذي يقيمه الفكر الإصلاحي بين رسالة سامية هي خاتمة الرسالات، ثابتة لا يلحقها التغير أبدا، وبين تاريخ بشر خاضع لتغيرات طارئة، هذا لا يعني أبدا أنه يمكن التخلي عن كلام الله المنزل، وإنما لم يعد في وسع الفكر الإسلامي اليوم تجاهل التعاليم الجديدة، حتى لو كانت تخص الوعي الغربي لتاريخ الديانات وعلم مقارنة الأديان، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي، وعلم اللسانيات، فالمسألة إذن هي إعادة قراءة القرآن بالمناهج العلمية المعاصرة[3].

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص24.

[2] محمد أركون: وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، ترجمة مروان القنواتي مع مراجعة المؤلف، صدرت هذه المقالة باللغة الفرنسية في مجلة Diovene، عدد93، 1976، ص22.

[3] المرجع نفسه، ص22-23.

3- والمنهج المناسب لهذه القراءة التي تهدف إلى الانفتاح على المعنى، هو المنهج الذي تمنحه اللسانيات ونظرية الرموز والعلامات[1].

وعليه فالمنهجية التي يقترحها محمد أركون لقراءة التراث الإسلامي، قائمة على النقد والتاريخانية، والمناهج العلمية الغربية المعاصرة.

- الاتجاه المناهض للحداثة الغربية:

يعتقد أحمد البحراني وهو من الشيعة المعاصرة أن منهج التأويل الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، يتميز بالدقة والضبط، ما يجعله "يتجاوز الواقع الفكري الجاهلي المعاصر، الذي تصور أنه بلغ شأوا عظيما في المدارس الألسنية المعاصرة ليعود القرآن المؤول ليطرح بقوة التحديات ذاتها التي طرح بها في انبعاثته الأولى في قلب جزيرة العرب بل أشد..."[2]، هذا التحدي يتمثل بالأساس في اللغة التي جاء بها، فهي لا تحمل وجها واحدا وإنما وجوها عدة مما يؤدي إلى تعدد الدلالات وتنوعها، وأي تقنين لهذه اللغة، سيؤدي لا محالة إلى تحريفها، ومن ثم إلى تهديم الدين، وإلغاء عمق القرآن اللانهائي. هذا إلى جانب أن القرآن يعتبر مجسم رمزي للكون، ذلك أنه لا يمكن تفسير آيات الكون على ظاهرها، وإنما يجب البحث عن المعنى الباطني لها، وهذا لن يكون إلا بالقرآن الكريم، وحتى يتمكن أحمد البحراني من ضبط العملية التأويلية وضع لها آليات تتمثل في:

- مبدأ الإشارية: إن البنية المتداكة ينظر الفكر إلى مكوناتها باعتبارها آيات وإشارات، فهي بنية إشارية وجوهها: الكون، القرآن، اللغة، الذهن، وهو ما يوحّد مجال العلم والمعرفة ويلغي الحدود بينها، هذا يعني أن كل شيء عبارة عن رموز، وإشارات، ولاشيء يمثل الحقيقة على ظاهره[3].

- مبدأ التماثل: إن التماثل يسري على البنية المتداكة، ويؤسس لمنطقها القائم على قياس التماثل، فالتمثيل يعتبر آلية العبور التي تمكن المؤول من الانتقال من الجزء إلى الجزء، للحكم على أحدها بحكم الآخر، لشبه ما[4].

---

[1] محمد أركون: وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، ص23.

[2] أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، ط2، 1999، ص269.

[3] المرجع نفسه، ص536.

[4] المرجع نفسه، ص536.

- مبدأ الظاهر/ الباطن: الظاهر يمثل الباطل والخداع، إذا ما نظر إليه كحقيقة نهائية، لذلك يفترض أن ينظر إليه كمؤشر لامتداد خفي، كالنظر إلى رأس الجبل الجليد، باعتباره يدل على امتداده الأكبر المتواري تحت الماء، إن الوجه الباطن لا يدرك إلا إذا وضع في إطار مقارن مع نظائره، مما يسمح باكتشاف الحقيقة المغيبة والمختفية وراء الظاهر[1].

- مبدأ الاختلاف: فالبنية المتداكة إلى جانب اتصافها بالتماثل، تتصف بالاختلاف والتنافر، وهذا الاختلاف يؤسس للحركة التأويلية، وإذا كان التماثل يؤدي إلى دمج الإشارات فإن الاختلاف يؤدي إلى إعطاء كل إشارة استقلالها وهويتها. إن استقلال الإشارات بعضها عن بعض، يعطي حرية أكبر للمؤول أثناء عملية التأويل في تحريك الإشارات واستنباط الدلالات[2].

- مبدأ الناطقية: إن البنية قادرة برد آياتها إلى بعضها، على النطق نطقا إيحائيا تسمعه آذان العقول، هذا على اعتبار أن النص كائنا حيا، عملية استنطاقه تشبه عملية الاستنطاق في الإطار البشري[3]، وهو "ما يكشف عن تواضع الله المتكبر للإنسان المخلوق، حين أفسح له المجال لأن يتحدث إليه متى شاء، من خلال النص كخط مفتوح بينه وبينه"[4]. ومنه فمن أراد أن يكلم الله تعالى، فعليه بقراءة القرآن فمن خلاله يرى الأحداث في الأبعاد الزمانية المختلفة.

- مبدأ اللاتناهي: إن البنية في ظل الحركة التأويلية غير متناهية، فعملية التفكيك والتركيب في البنية تخلق إمكانية غير متناهية لتشكل الآفاق والأبعاد المتنوعة، ذلك أن عملية الانتقال من الإشارات إلى الدلالات انتقالا متتابعا متسلسلا غير قابل للتناهي[5].

- مبدأ التصديق: إن البنية المتداكة، قادرة على المصادقة أو الرفض للنتائج المعروضة عليها، فتميز ما ينتمي لها، مما يتباين معها، أي أن النتائج المحصل عليها إذا ما تناقضت مع آيات القرآن

---

[1] أحمد البحراني: المرجع السابق، ص536.
[2] المرجع نفسه ، ص536.
[3] المرجع نفسه، ص536.
[4] المرجع نفسه، ص41.
[5] المرجع نفسه، ص536.

فهي خاطئة، فالقرآن هو الحاكم والضابط لأي تفسير مما يكفل انسجام النص في مقدماته وما ينتج عنها[1].

وبهذا تكون العملية التأويلية مفتوحة على كل الدلالات، تعبر عن حركة الواقع، وما يفرزه من متطلبات، مما يؤدي إلى نمو المعنى وتطوره.

كما أن طه عبد الرحمن هو الآخر، ينادي بتطبيق حداثة إسلامية تختلف عن حداثة الآخر الغرب، أي تطبيق حداثة تناسب روح الأمة الإسلامية وتخدمها، حتى تكون حداثتها حداثة داخلية تأتي من إبداعها واختيارها[2]، ولكي تتمكن الأمة من ابتكار هذه الحداثة "الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح"[3]، ومن هذه المسلمات التي طالب طه عبد الرحمن بإبطالها[4]:

- ضرورة الاستقلال عن الوصايا الأجنبية، لأنها وصايا استعمارية سواء أكانت متعلقة بحماية الأضعف، أو وصايا رجال الدين.

- الحداثة الحقة، ليست حداثة زمن وإنما حداثة قيم، ولا تتوقف عند الاختراع المطلق للحاجات، لأن الحاجات الحقيقية هي الحاجات الروحية، كما أن الازدهار المطلق للذات هو ما تعدى نفعه للغير.

- الإقرار بمحدودية العقل، لأنه لا يعقل كل شيء، فهو لا يعقل ذاته، كما أنه لا ينقد كل شيء، ذلك أن نقده لا يتعدى ظواهر الأشياء، هذا إلى أنه لا يسود الطبيعة، لأنها أم الإنسان وليست أَمَةٌ له.

- لا يمكن الفصل بين الحداثة والدين، لأن أهل الحداثة توسلوا بمفاهيم دينية كما أن رجال الدين ساهموا في بناء الحداثة، أضف إلى ذلك أنه لا يمكن الفصل بين العقل والدين، لأن

---

(1) أحمد البحراني: المرجع السابق، ص536.

(2) طه عبد الرحمن: روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص65.

(3) المرجع نفسه، ص68.

(4) المرجع نفسه، ص68-69.

العقلانية مراتب يترل الدين إحداها، وأخيرا لا محو للقدسية من أفق الإنسان، لأن الإنسان كائن متصل.

– التضييق الغربي لروح الحداثة ليس واقعا حتميا، فهو لا يورث القوة الشاملة للإنسان، لأنه لا يهتم بالجانب الروحي لجسم الإنسان، كما أن ماهية الحداثة ليست ماهية اقتصادية، بل ماهية أخلاقية.

– إن روح الحداثة توجب التفكير المتعدي المناسب للمجتمع العالمي، لا التفكير الفرداني، وتحفظ حرمة الأديان على خلاف الحداثة العلمانية التي تنفي عنها عقلانية الآلات، وتنكر عليها عقلانية الآيات، هذا فضلا عن أن قيمها ليست قيم إطلاقية وإنما كونية سياقية.

وانطلاقا من إبطال تلك المسلمات لأنها لا تتفق وروح الحداثة الإسلامية تمكن طه عبد الرحمن من وضع تعريف بروح الحداثة الإسلامية يقوم على المبادئ التالية:[1]

– مبدأ الرشد: الذي يتكون من ركنين هما "الاستقلال" و"الإبداع".

– مبدأ النقد: الذي يتكون هو أيضا من ركنين هما "التعقيل" و"التفصيل".

– مبدأ الشمول: الذي يتكون هو الآخر من ركنين هما "التوسع" و"التعميم".

بالاعتماد على هذه المبادئ يتمكن المجتمع المسلم من تطبيق حداثة من إبداعه تناسب منطلقاته وتخدم طموحاته، وهي حداثة روحية بالأساس.

نستنتج أن الفكر العربي المعاصر سواء أكان متأثرا بالحداثة الغربية أم مناهضا لها، أنه سعى إلى الخروج من المفهوم التقليدي للتأويل، بالعمل على تجديد آلياته، لتكون أكثر استجابة لمتغيرات الواقع، ولمتطلبات المجتمع والانفتاح على المعنى.

ج. في الفكـــر الغـــربي المعـــاصـــر:

إذا بحثنا عن مدلول كلمة "تأويل" في معجم "لالاند *Lallande*" باعتباره من أهم القواميس الفلسفية المعاصرة، فإننا نجدها تعني التفسير أي "تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحو

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص67.

خاص الكتاب (شرح مقدَّس) تقال هذه الكلمة خصوصًا على ما هو رمزي"(1) فهذا التعريف للتأويل هو تعريف يخص الدين بالأساس لأنه يهتم بشرح الكتاب المقدّس، مما يعني أن الفلاسفة القدماء منهم وحتى المعاصرون لا يعتبرون التأويل مفهوما فلسفيا. رغم أنهم "مارسوا التأويل لا كأسلوب في التفكير فقط بل كآلية لبناء أنساقهم الفلسفية وعرضها على الناس منذ بداية تاريخ الفلسفة"(2)

حيث ورد مصطلح التأويل "هرمينوطيقا" عند "أرسطو *Aristote*" في العصر اليوناني إذ سمي الجزء الثاني من الأورغانون: بـــ *Perihermineias*. أي في التأويل وإن كان بعيدا تماما عن علم الدلالة، فهو يهتم فقط بعملية التدليل، التي تقوم على التصور والحكم والإستدلال، فالتأويل عند أرسطو يعني حسب "ريكور *P.Ricoeur*" "أن تقول شيئا عن شيء آخر" وأن تكون الأصوات التي تلفظها الحنجرة ذات دلالة"(3) أي أن تُسْنِدَ أمرًا إلى أمر آخر، أحدهما موضوع والآخر محمول، أو إضافة معنى "محمول" إلى شيء "موضوع" وهذا يدخل فقط في القضايا الخبرية التي تخضع للصدق أو الكذب.

فالتأويل عند أرسطو بهذا، يقوم على المنطق، مما يجعله ينشد المعنى الأحادي، واليقين المطلق، لكن المناهج المعاصرة جدا، قد حددت مفهوم التأويل، ومنها معجم الفلاسفة –الفلسفة الحديثة– الذي أصدره *Jean-Pierre Zarader* في القرن *XIX* إذ يقول: بعد اللاهوتي "شلير ماخر *Schleiermacher*"، الذي اعتمد التأويل في الدراسات الإنسانية والتاريخية، ظهر "ديلثي *Dilthey*" الذي نشر عام 1861-1863 و1867-1870 حياة شلير ماخر وفي عام 1864 نشر كتاب حول المبادئ الأخلاقية لهذا المؤلف. أعطى ديلثي "للتأويل" توجها منهجيا، مطبقا في مختلف العلوم الروحية بالاعتماد على منهج الفهم، لتجنب منهج الشرح الخاص بالعلوم الطبيعية، أراد أن يجعل ديلثي من الهرمينوطيقا منهجا حديثا مطبقا في العلوم الإنسانية وفن التفسير.(4)

---

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خلي، تعهده وأشرف عليه حصرا أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001، م2، ص555.

(2) عبد السلام حيمر: حول مفهوم التأويل، ضمن مجلة الملتقى، مجلة شهرية تعنى بالثقافة والفكر والأدب، ع5-6 س3-2000، تصدر عن ملتقى مراكش، ص33

(3) P.Ricoeur: De l’interprétation: essai sur Freud, SEUIL, Paris, 1965, p29-30.

(4) Jean Pierre Zarader: Le vocabulaire des philosophes philosophie moderne XIXe siècle, préface de Bernard Bourgeois, Ellipses édition marketing S.A, 2002, Tome 3, p584.

لكن مفهوم التأويل بعد ديلثي أخذ منحى آخر أكثر تطورا، نلمسه في المعجم الحديث للفلسفة والعلوم الإنسانية، إذ جاء في هذا المعجم إن التأويل أصبح يأخذ في الحسبان، تاريخانية الإنسان ووضعية وجوده، في العالم "المشكل الذي يطرحه السؤال عن التاريخ والإنسانية، ليس هو كما تطرحه المعرفة العلمية، لكنه متعلق بالوعي الفردي للحياة"، "غدامير *H.Gadamer*" الحقيقة والمنهج 1960، التأويل الفلسفي أصبح إذن تفكير نقدي على أكثر تأويلات الوجود الإنساني، بول ريكور، صراع التأويلات 1966[1]. ولفهم هذا التعريف أكثر، ارتأينا تحليل مفهوم التأويل عند كل من غدامير وبول ريكور.

– عنـــد غـــداميـــر *H.Gadamer*:

يحدد غدامير علاقة المؤول بالنص، بقوله:"لا يحاول المؤول وبحضور نص ما، تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته"[2] .فهدف التأويل عنده هو كشف الحقيقة العميقة والأصيلة التي يتضمنها النص، بمعنى أن خلف ما قاله المؤلف في لغة إلى جانب ثقافته، لابد من إيجاد ما كان يريد قوله، لابد من البحث لتحقيق الحوار بين النص العقلي للمؤلف والمضمون العقلي للقارئ على الرغم من تباعد المكانين[3] غير أن عملية التأويل هذه لا تنطلق من فراغ، وإنما من فروض راهنة وأخرى قديمة، أي "بتحقيق الوعي من أحكامه المسبقة قديمة العهد ومن افتراضاته الراهنة"[4] مما يحقق علاقة الانتماء التي تربطنا بالتاريخ أو التراث، على اعتبار أن الفهم هو "إجراء وساطة بين الحاضر والماضي، وتطوير في الذات كل السلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجه إلينا"[5]، وهذا لا يتحقق إلا بالاعتماد على فكرة "المسافة الزمنية"فليس"الزمن هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد

---

(1) Louis Marie Morfaux et Jean Lefranc: Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Armand Colin, Paris, 2005, p228.

(2) هانس غيورغ غدامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ترجمة وتقديم: م.ش.ز، ضمن مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد16، فبراير1999، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص89.

(3) Georges Gusdorf: Les origines de l'herméneutique, Bibliothèque scientifique Payot, France, 1988, p227.

(4) هانس غيورغ غدامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ص94.

(5) المرجع نفسه، ص99.

الماضي، فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل وأين يتخذ الحاضر أصله ... تتعلق المسألة في الحقيقة باعتبار"المسافة الزمنية" كمؤسس لإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم"[1].

فالمحافظة على هذه المسافة الزمنية بين الموضوع والمؤول هي التي تسمح بإمكانية فهم الموضوع وقراءته قراءة جديدة، حيث تكمن أهمية المسافة الزمنية عند غدامير، في استبعادها لفروض غير صالحة وإظهارها لأخرى أكثر إيجابية تؤدي إلى الفهم الصحيح، وهي "ليست ذات سمو محدد وإنما تتطور وفق حركة متصلة للعالمية أو الثقافة الشاملة فالعالمية المطهرة بالزمن هي الخاصية الثانية المنتجة للزمانية، فتحفة هذه الأخيرة هو الكشف عن جنس جديد من "الأحكام المسبقة" يتعلق الأمر بأحكام مسبقة غير جزئية ولا خاصة وإنما أحكام تؤسس الأفكار الموجهة والمؤسسة للفهم الحقيقي"[2] وعليه فعملية الفهم متغيرة بتغير الآفاق والتجارب مما يؤدي إلى تعدد المعنى ونسبيته.

- عنــد بــول ريكــور *P.Ricoeur*:

عمل ريكور على وضع نظرية في التأويل، تختلف عن هرمينوطيقا غدامير التي لا تعير الْمَنهجَ أيَّ اهتمام، ومن ثم تقع في الذاتية لا محالة، حيث وضع هرمينوطيقا جديدة، تهتم بعلم قواعد التفسير، يقول في ذلك: "فقد نشأ مفهوم الهيرمينوطيقا في بداية الأمر عند تفسير النصوص الدينية ومن بعدها النصوص الدنيويــة وهذا ما شكل الهرمينوطيقا كعلم قواعد التفسير"[3].أما مهمة الهرمينوطيقا الأساسية، هي "السماح لنص معين بأن يدل قدر المستطاع"[4] على اعتبار أن هذا النص، عبارة عن رموز، والرمز كما يحدده ريكور، يحمل معنىً أوليا وآخرَ ثانويا.ومن خلال الأول يمكننا الكشف عن الثاني، ومن ثم بلوغ فائض المعنى فالدلالة الرمزية إذا "مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة

---

[1] هانس غيورغ غدامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ص99.

[2] المرجع نفسه، ص97.

[3] بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، ضمن كتاب الهرمينوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2 ، 1993، ص139.

[4] بول ريكور: البلاغة والشعر الهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، ضمن مجلة فكر ونقد، مرجع سابق، ص114.

الوحيدة للدنو من فائض المعنى، والدلالة الأولية هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى"[1] .

ولكي نفهم هذا النص أكثر، يقدم لنا ريكور مثال حول الرمزية عند فرويد، على اعتبار أن المرموز له، لا يظهر في إطار لغوي وإنما في إطار لا لغوي، أي ما يعبر عنه فرويد بالغريزة، وما يتبعها من رغبات وميول فهذه الأخيرة تعبر عن نفسها من خلال وسائط مثل الحلم، فالحلم في ظاهره يعبر عن شيء، وفي باطنه يعبر عن شيء آخر، يقول في ذلك:"وتحقق الرمزية، لأن المرموز له يوجد أولا في الواقع اللا لغوي الذي يطلق عليه فرويد باستمرار الغريزة، التي تلمس من خلال ممثليها التفويضيين والعاطفيين، إن هؤلاء الممثلين بتفرعاتهم يظهرون ويستترون في ظواهر المعنى التي تسمى بالأعراض والأحكام والأساطير والمثل العليا والأوهام... إن قوة الرمز تنبع من كونه يعبر عن مكر الرغبة من خلال ثنائية المعنى"[2] .فمن خلال هذه الثنائية الرمزية، يتمكن المؤول من الانفتاح على عالم النص، وإدراك معانيه الممكنة المتعددة، وهكذا تقوم "الرمزية –عندما تؤخذ على مستوى تجليها في النصوص– بتفجير اللغة وعوض عن انكفائها على ذاتها، وهذا ما يطلق عليه الانفتاح".[3]

فالرمزية بهذا تمكن المؤول من القبض على المعاني الممكنة المتعددة للنص، والمساهمة في إنتاج فائض المعنى.

إن الفرق بين تأويل غدامير وتأويل ريكور، أن عدو غدامير هو الوعي المنهجي الذي يخص الفهم والتفسير، أي أن عدوه هو ديلثي أو المنهجية، أما عدو ريكور ليس هو الوعي المنهجي، وإنما هو ضد التأويلية ***Anti-herméneutique*** التي لا تعتقد في المعنى تماما، غير أن اهتمام ريكور منصب على إدراك المعنى، إذ يفترض أن العلامات والنصوص ترد دائما إلى نفسها، يعتمد على التحليل المتأني ليتبين بأن النص يتحدث عن شيء، ووجود ليس هو الخطاب.

---

(1) بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2003، ص97.

(2) بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى، مرجع سابق، ص141.

(3) المرجع نفسه، ص141.

ومنه فهناك اختلاف بين غدامير وريكور، فالأول يتكلم عن تأويلية ظواهرية، والثاني عن ظواهرية تأويلية، وهناك فرق واسع بين الظواهرية والتأويلية[1].

ومن خلال هذا التعريف للتأويل في الفكر الغربي المعاصر، ندرك حجم المسافة التي تفصلنا عنه، ذلك أن الفكر الإسلامي،وإن كان يسعى إلى الانفتاح على المعنى، إلا أنه مازال سجين المعنى الأحادي ومن ثم التقوقع على الذات، وانغلاقها على ذاتها بدلا من التفتح على الآخر وإدراك المعاني الخفية ومن ثمة الخروج من أزمة اليقين.

---

(1) Jean Crodin: De Gadamer à Ricœur- peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique, In: Paul Ricœur de l'homme faillible à l'homme capable, coordonné par Gaëlle Fiasse, Presses Universitaires de France, 2008, p44-49.

II.التفسيـــر:

إذا كان التأويل يعني إدراك المعنى الباطني للنّص الموافق للكتاب والسنة بتجاوز ظاهر اللفظ، فما هو التفسير وما علاقته بالتأويل بشكل عام وعند ابن رشد بشكل خاص؟

1- مفهـــوم التفسيـــر لغـــة:

التفسير في اللغة يعني الكشف والإظهار، كما جاء في القاموس المحيط "الفِسْر، الإبانة وكشف المغطى"[1] بمعنى قد تكون حقيقة الكلام مغطاة، فيتوجب على المفسر كشف الغطاء وإدراك المعنى الحقيقي، وهذا ما نلاحظه كذلك في لسان العرب:"الفِسْر، البيان، فسر الشيء يفسر، وفسره أبانه"[2] فالتفسير هنا بمعنى البيان والوضوح.

وأصل التفسير في اللغة "من التَّفْسِرَة و هي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، و السبب الذي أنزلت فيه، وكأنه نسميه المصدر، لأن مصدر "فَعَّلَ" جاء أيضا على"تَفْعِلَة" نحو جَرَّبَ تَجْرِبَة، وكَرَّمَ تَكْرِمَة[3].ففعل المُفَسِّر هنا شبيه بفعل الطبيب، فكلاهما يبحث عن العلة التي تزيل الغموض والإبهام، فالطبيب يبحث في التفسرة عن حقيقة الجرثوم المسبب للمرض ومن ثم يتضح المرض وينكشف، وكذلك بالنسبة للمفسر أن يبحث عن قيمة الآية وقصصها ومعناها وسبب نزولها، ومن ثم يتوضح الأمر وينكشف.

فالتفسير"كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به ويقال: فسرت الشيء أفسره تفسيرا وفسرته أفسره فسرا والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال وبمصدر الثاني منها سمى أبو الفتح بن جني كتابه الشارحة "الفَسْرُ""[4] فالتفسير معناه الشرح والتوضيح والكشف والإظهار.

قد يكون التفسير مقلوبا من "سَفَرَ"ومعناه أيضا الكشف يقال سَفَرَتْ المرأة سُفُورًا إذا ألقت خمارها عن وجهها، وهي سَافِرَة، وأَسْفَرَ الصبح: أضاء، وسَافَرَ فلان، وإنما بنوه على التفعيل لأنه

---

(1) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، الحلبي، 1952م، ج3، ص110.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج6، ص361.

(3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د.ت)،ج2، ص147.

(4) المرجع نفسه، ج2، ص148.

للتكثير كقوله تعالى ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [البقرة آية:49] و﴿غَلَّقَتِ الأَبْوَابَ﴾ [يوسف آية:23] فكأنه يتبع سورة بعد سورة وآية بعد أخرى.

فَسَفَرَ هي الأخرى تعني الكشف والإظهار شأنها في ذلك شأن كلمة فَسَرَ وإن كان الراغب يحدد الفرق بينهما كما جاء عن الزركشي بقوله :"الفَسْرُ والسَفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفَسْرَ لإظهار المعنى المعقول ومنه قليل لما ينبئ عنه البول: تَفْسرة، وسمى بها قارورة الماء وجعل السَفَر لإبراز الأعيان للأبصار فقيل سَفَرَت المرأة عن وجهها، وأَسْفَرَ الصبح"[1] فالراغب يرى أن التفسير يتعلق بالأمور العقلية، أما السفر فيتعلق بالأمور الحسية المادية فعن طريق التفسير ندرك معنى الآية ونوضحها وعن طريق السفر ندرك ضياء الصبح مثلا.

2.مفهـــوم التفسيـــر اصطـــلاحـــا:

حدد الزركشي مفهوم التفسير اصطلاحا على أنه "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم الترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومُفَسَّرِها .

وزاد فيها قوم قالوا: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي.[2] فمعنى التفسير هنا لا يتجاوز المعنى اللغوي له فهو يؤكد على أنه الكشف و الإظهار وذلك بإتقان علوم القرآن وغيرها، وهو ليس مطلقا وإنما محدود إذ لا يمكنه بلوغ أسرار القرآن مثلا .

كما يعرف الطاهر بن عاشور التفسير بقوله:"هو اسم للعالم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل"[3].

---

[1] الزركشي: المرجع سابق، ج2، ص148.

[2] المرجع نفسه، ج2، ص198.

[3] محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، ج1، ص11.

ومنه يؤكد ابن عاشور من جهة أخرى على أن التفسير يعني البيان والكشف، بحيث تكون العلاقة بين المعنى الأول والثاني في غاية الوضوح من خلال التقصير المقدمات ووضوحها، لأن التطويل تطويل المقدمات يؤدي إلى التعقيد ومن ثم الغموض مما يقربه أكثر من التأويل.

3. الفـــرق بين التفسيـــر والتـــأويـــل:

إذا كان التفسير هو الكشف والإظهار فهل التأويل يحمل المعنى نفسه أم أنه يحمل معنى مختلفا عنه تماما؟ يقول في ذلك ابن عاشور :"وقد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساو للتفسير أو أخص منه أو مباين، وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي وأبو عبيدة، وهو ظاهر كلام الراغب، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لديه فيكون هنا بالمعنى الأصولي فإذا فسر قوله تعالى:﴿**يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ**﴾ **[الروم آية:19]** بإخراج الطير من البيضة، فهو التفسير أو بإخراج المسلم من الكافر فهو التأويل وهنالك أقوال أخرى عبر بها، وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول لأن التأويل مصدر أَوَّلَهُ إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني فساوى التفسير على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول[1] يميز ابن عاشور في نصه هذا، بين ثلاثة مواقف أساسية لمعالجة مشكلة الفرق بين التأويل والتفسير:

- الموقف الأول، الذي يسوي بين مفهومي التأويل والتفسير والذي يدور حول الكشف والإظهار، ومنهم –مِمَّن ذكرهم النص– الطبري حيث يقول:"وتأويل الآية عندنا: كذا، ثم يشرع في تفسيرها، وقال أهل التأويل فيها: كذا، ثم يحكي أقوال المفسرين من السلف، والأشبه بتأويل الآية كذا"[2]، فالطبري لا يميز بين مفهومي التأويل والتفسير، بل يستخدمهما على أنهما مترادفان.وهذا الموقف هو موقف ابن عاشور ذاته فيما بعد إذ هو الآخر يسوي بين المفهومين، فالتأويل هو توضيح المعنى وكشفه.

---

(1) محمد طاهر بن عاشور: المرجع السابق، ج1، ص11.

(2) ابن جرير الطبري: تفسير الطبري، مرجع سابق، ج6، ص201.

- الموقف الثاني الذي يفرق بين التفسير والتأويل، على اعتبار أن الأول يختص بالظاهر والثاني يختص بالمتشابه، فالمعتزلة مثلا أولت آيات الصفات على أنها من المتشابه.

- الموقف الثالث وهو الذي يصرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لديه، ويمثل هذا الاتجاه أغلب المتكلمين والفلاسفة ومنهم فخر الدين الرازي في "تأسيس التقديس"، وعند الغزالي" إلجام العوام" و "فيصل التفرقة"، ومن قبلهما عند إمام الحرمين الجويني في "الشامل" و"الإرشاد" و"العقيدة النظامية"، وهو عند ابن رشد في "فصل المقال".

وعليه يمكن القول –فيما يخص هذا الاتجاه– إن التفسير يتعلق بظاهر اللفظ، أما التأويل فيتعلق بمعنى آخر يتجاوزه، ولذلك يقال:"...التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية"[1]

4. عـــلاقـــة التفسيـــر بالتـــأويـــل عنـــد ابن رشـــد:

مارس ابن رشد التفسير بأشكال مختلفة تتمثل في الشروح والتلاخيص والجوامع والمقالات أو الرسائل، وهي بمثابة أجناس للتفسير[2].فالتفسير كما يدل عليه اسمه شرح وتوضيح وبيان، فهو عبارة عن فعل يمارس على النص لإظهار حقيقته وتحديد أهدافه[3]، وهذا ما نلمسه بوضوح في تفسير وشرح ابن رشد للنص الأرسطي، ففعل التفسير مكنه من شرح وبيان ما غمض من المعاني، واكتشاف ما خفي منها، وحل ما استُشْكِل فهمه على القارئ. فغرض كل من التفسير والشرح، هو "تمثل الوافد، واحتوائه قبل إعادة عرضه والإبداع فيه وتجاوزه..."[4]، وإن كان لفظ الشرح أكثر شيوعا من لفظ التفسير، لأن هذا الأخير مستمد من العلوم النقلية، "علم التفسير"[5]. مما جعل استعماله محدودا في علوم الحكمة. لكن ما هو السبب الحقيقي الذي حمل ابن رشد على تفسير النص الأرسطي وشرحه؟

---

(1) أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسيني الكفومي): كتاب الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة ، بيروت، 1998م، ص105.

(2) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص71.

(3) المرجع نفسه، ص72.

(4) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، م1 (الشرح)، ص9.

(5) المرجع نفسه، م1، ص9-10.

يُعزى السببُ الحقيقي الذي حمل ابن رشد على هذا الإنجاز العظيم المتمثل في شرح وتلخيص الفلسفة الأرسطية. كما جاء في "المعجب" للمراكشي ممَّا نصه: "وأخبرني تلميذه المتقدم "أبو بكر بندود" عنه، قال "ابن رشد": استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل. وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة "صناعة الفلسفة"، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب "أرسطو طاليس""[1].

فابن رشد يوضح في هذا النص، السبب الحقيقي الذي دفعه إلى قراءة النص الأرسطي، والعمل على شرحه وتلخيصه، والمتمثل في أن أمير المؤمنين (أبو يعقوب يوسف)، استعصى عليه قراءة النص الأرسطي لغموضه، أو بالأحرى لغموض الترجمة، وهذا يرجع بشكل أساسي، إلى اهتمام المترجمين، بالمعنى الحرفي على حساب المضمون، لبلوغ الدقة العلمية في ظنهم، وإلى جهلهم باللغة العربية من جهة وبالفلسفة من جهة أخرى، أو لإضافتهم بعض الأفكار غير الأرسطية كما حصل ذلك مع ابن سينا، إذ يقول ابن رشد في ذلك: "إن شرح ابن سينا لأرسطو، يعاني من بعض الأخطاء، إذ أضاف له ابن سينا أفكارا عرضية غيرت مذهب الحكيم اليوناني، مثلا قوله بأن الله تعالى يطبق العناية على عالمنا هذا من خلال مجموعة من الوسائط العقلية، وهذه الأفكار من هذا النوع، هي للأفلاطونية المحدثة ولا تتفق تماما مع الفكر الأصلي لأرسطو"[2] لذلك لم يتسن لهم، فهم الفلسفة الأرسطية وترجمتها ترجمة سليمة، ومن ثمة صعب على القارئ فهمها واستيعابها مما دفع بأمير المؤمنين إلى أن يطلب من ابن طفيل أن يعمل على شرح الفلسفة الأرسطية وتلخيصها وتوضيح أغراضها ليتسنى للناس فهمها واستيعابها، لكن ابن طفيل –لكبر سنه– فضل

---

[1] المراكشي (محيي الدين أبي محمد عبد الواحد بن علي التميمي): المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978، ص354.

[2] Maimonide Averroès: Une correspondance rêvée, traduit de l’hébreu par Philipe Bolichon, Maisonneuve, Larose, Paris, France, 2004, p40.

أن يقوم ابن رشد بهذه المهمة بدلا منه، لصفاء ذهنه وقوة قريحته ودرايته العميقة بالفلسفة وقضاياها.

إن جهل ابن رشد باللغة اليونانية، دفعه إلى مراجعة كل الترجمات حول النص الأرسطي، مثل: ترجمة الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، ومقارنة بعضها ببعض، ليتمكن من تصحيحها وإثباتها. هذا التصحيح شمل أولا المستوى التعبيري، ذلك "...إن كثيرا ما تنقلب مفهومات المعاني عند المترجمين، فيلزم عند ذلك تغيير في العبارة..."[1] وهذا التغيير كان بمثابة تقويم المصطلح والجملة بما يتوافق واللغة العربية السليمة، لتتضح أغراض النص فيما بعد[2].كما شمل ثانيا المستوى المعرفي، أي شرح الأفكار وتوضيحها وتحديد أغراضها بدقة والشرح والتفسير عند ابن رشد لم يكن يعني فقط توضيح النص بتحليل أفكاره وتبسيطها من خلال الأمثلة المتداولة، وإنما كان يعني كذلك منهجا قائما على البرهان، أي أنه يمكن شرح النص وتوضيحه بمقدمات صادقة نقبلها لأنه تم إثباتها سابقا من خلال أقيسة معينة، أو لأنها صادقة بذاتها لا تقبل البرهان وكلما كانت هذه المقدمات قليلة، سهل علينا إدراك العلاقة بينها وبين النتائج، مما يمكننا من فهم النص الأرسطي وتحديد أغراضه بدقة ولذلك اعتمد ابن رشد في بعض شروحه للفلسفة الأرسطية التلخيص والإيجاز.

ولقد تمكن ابن رشد، وفق هذا المنهج، من البرهنة على كل المسائل التي بقيت عالقة دون حل، وإبراز بعض الحقائق التي لم يبرزها أرسطو لرغبته في الإيجاز والاختصار، وهذا ما نستشفه بوضوح من قول ابن رشد: "...وهي أمور وإن لم يصرح بها أرسطو في أول كتابه فهو ضرورة مصادرة عليها بالقوة على عادته في الإيجاز"[3].

فابن رشد كان يهدف من خلال شرحه وتلخيصه للنص الأرسطي، إلى تحديد أغراضه من جهة، والبرهنة على المشاكل الفلسفية، وإيجاد الحلول لها بمقدمات صادقة من جهة أخرى، إذ يقول

---

(1) ابن رشد: الأثار العلوية –ضمن رسائل ابن رشد–، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، ط1، 1366هـ–1947م، ص18.

(2) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ص327-345.

(3) ابن رشد: كتاب النفس –ضمن رسائل ابن رشد–، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، ط1، 1366هـ–1947م، ص6.

في ذلك:"والأمور التي نأخذها مقدمات في بيان هذه الأشياء هي أحد أمرين، إما نتائج أقيسة تبينت فيما سلف من هذا العلم، وإما أمور يقينية بأنفسها هاهنا، إما أن تكون الأقاويل المستعملة في ذلك مؤلفة من هذين الصنفين من المقدمات"[1].

فابن رشد وفق هذا المنهج، تمكن من قراءة النص الأرسطي وفق رؤية متميزة عن النص[2]، أي أنه برهن على المشاكل الفلسفية التي طرحها أرسطو، بمقدمات نابعة من رؤيته الميتافيزيقية الخاصة به لا بأرسطو، وهو بهذه القراءة يعد مجددا لا مقلدا، وهذا ما اكتشفناه بوضوح عند مقارنتنا لنص "النفس" بين أرسطو وشارحه.

إن تلخيص وشرح كتاب النفس لأرسطو من طرف ابن رشد لم يكن مجرد توضيح وبيان، وإنما كان عبارة عن منهج، اعتمده ابن رشد، ليس فقط من أجل ضبط المعنى والمصطلح وتحديد أغراض أرسطو، كما يرى طه عبد الرحمن[3] وإنما كذلك من أجل وضع مقدمات يقينية، وترتيبها ترتيبا منطقيا، ليسهل علينا الاستنتاج ومن ثم بلوغ الحقيقة.

فابن رشد مثلا، عند مناقشته لمشكلة النفس وبيان طبيعتها، لم يعتمد على مقدمات أرسطو بحد ذاتها، وإنما انتقى مقدمات أكثر وضوحا وبيانا لطبيعة المشكلة، وهذا ما يتبين لنا بوضوح من خلال قوله: إنه تبين في الأولى من السماع أن جميع الأجسام(...)، وتبين أيضا(...)، وتبين مع هذا في السماء والعالم(...)، وتبين أيضا في الكون والفساد(...)، أي أنه اعتمد في بيانه لطبيعة النفس على مقدمات يقينية، تم بيانها في كتب سابقة من خلال أقيسة معينة وعمل فيما بعد على ترتيبها ترتيبا منطقيا ليسهل علينا الاستنتاج، حيث بدأ بالحديث عن الهيولى والصورة، ليصل من خلالهما إلى الحديث عن النفس وحقيقتها، ليصل في النهاية إلى نتيجة أن: "النفس استكمال أول لجسم طبيعي آلي"[4]، وليزيد هذه المقدمات وضوحا وبيانا اعتمد على أمثلة أكثر تداولا وشيوعا بين الناس، فهو مثلا ليوضح وحدة النفس رغم تعدد قواها، شبهها بالتفاحة، فهي واحدة رغم أنها

---

[1] ابن رشد: كتاب النفس، ص62.

[2] محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع السابق، ص72.

[3] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص332.

[4] ابن رشد: كتاب النفس، ص10.

ذات قوى كثيرة باللون والطعم والرائحة[1]. مما يسهل على القارئ فهم النص الأرسطي واستيعابه.

كما تمكن ابن رشد من خلال المنهج البرهاني، من بيان مختلف قوى النفس، مثل القوة الغاذية والعاقلة والنزوعية، والبرهنة عليها بمقدمات يقينية، فهو مثلا، عند بيانه للقوة الغاذية وتحديد طبيعتها لا يكتفي بقول أرسطو أنها:"أول ما يوجد في سائر الأشياء، وهي قوة شائعة بما يحيا الجميع وعملها التوليد واستعمال الغذاء"[2].فتعريف أرسطو للقوة الغاذية، كان مجملا يفتقد إلى البيان والوضوح ولذلك عمد ابن رشد إلى بيانه وتوضيحه بمقدمات يقينية، فكان ذلك أولا بتعريف القوة على أنها تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور حين ليس تفعل كما يقال في النار أنها محرقة بالقوة إذا لم تحضرها المادة الملائمة للإحراق وعلى القوة المنفعلة كما يقال في الخبز أنه دم بالقوة، وفي الدم أنه لحم بالقوة[3].

فالمقدمة الأولى التي ينطلق منها ابن رشد، لتوضيح التعريف الأرسطي للقوة الغاذية، هي التعريف بالقوة في حد ذاتها، على اعتبار أن القارئ لا يمكنه فهم التعريف الأرسطي، إلا إذا استوعب كل المقدمات بكل وضوح وتميز، لينتقل إلى تحديد المقدمة الثانية وبيان علاقتها بالأولى، من حيث أنه إذا كانت القوة نوعين: منفعلة وفاعلة، فذلك لأن الغذاء كان "صنفين أحدهما الذي بالفعل وذلك إذا استحال إلى جوهر المغتذى والثاني الذي بالقوة، وذلك قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذى والذي بالقوة كما قيل في غير ما موضع، إنما يصير إلى الاستكمال من قبل المحرك الذي بالفعل"[4]. فالغذاء إذن نوعان النوع الأول هو الذي بالفعل، لأنه تحول في جسم الكائن الحي إلى دم ولحم، والثاني بالقوة لأنه لم يتحول بعد إلى جسم الكائن الحي. وبالتالي فهو في حاجة إلى محرك بالفعل، غير أنه لما كانت القوة صنفين قريبة وبعيدة، والقوة البعيدة في الغذاء المحرك لها

---

(1) ابن رشد: كتاب النفس، المصدر السابق، ص6.

(2) أرسطو: في النفس، أرجعها إلى أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت، لبنان، 1953، ص37.

(3) ابن رشد: كتاب النفس، ص12.

(4) المصدر نفسه، ص12.

ضرورة غير النفس الغاذية كالقوة التي في الاسطقسات أن يكون لحما. وأن القوة القريبة مثل ما نقول في الخبز أنه غذاء بالقوة فالمحرك لها هي النفس الغاذية ولذلك فهي ضرورة قوة فاعلة[1].

فمن خلال هذه المقدمات اليقينية والواضحة، تمكن ابن رشد من تحديد حقيقة القوة الغاذية بشكل يقيني، على أنها قوة فاعلة لأنها هي التي تعمل على تحويل الغذاء في الجسم إلى لحم ودم. وأن هذه القوة نفس لأنها صورة لجسم آلي.

وهكذا يعمل ابن رشد على توضيح قول أرسطو وبيانه بمقدمات يقينية ذلك أنه بين مفهوم القوة وحدد أنواعها وكذلك بالنسبة للغذاء، إلى جانب بيان طبيعة المحرك، أي أن ابن رشد في قراءته للنص الأرسطي، اعتمد على منهج القياس البرهاني، وهذا ما يتفق والغرض الذي من أجله عمد إلى التفسير والتلخيص.

كما أن أرسطو لم يوضح بدقة الغاية التي من أجلها وجدت هذه النفس غير أن ابن رشد، يعمل على إبرازها بوضوح، وفق براهين يقينية حيث يقول: "فأما السبب الغائي، الذي من أجله وجدت هذه القوة في الحيوان وفي النبات فهو الحفظ، وذلك أن أجساد المتنفسات لطيفة متخلخلة سريعة التحلل فلو لم تكن فيها قوة شأنها أن يخلف بدلا ما تحلل منها، أمكن في المتنفس أن يبقى زمانا له طول ما. وإذا كان هذا كله من أمر هذه القوة كما وصفنا فإن هذه القوة هي التي من شأنها أن تصير بالحار الغريزي مما هو جزء عضو بالقوة جزء عضو بالفعل لتحفظ بذلك على المتنفس بقاءه. ولذلك كان إخلال فعل هذه القوة موتا"[2].وعليه ففضل هذه القوة، هو حفظ الكائن الحي من الموت، لأن أجسام الكائنات الحية، كونها متنفسة، تفقد بعض المواد العضوية التي تمكنها من الحياة وإذا لم تعمل على تعويضها بواسطة تلك القوة، فمصيرها الموت لا محالة.

وإن الزيادة في الغذاء يؤدي إلى نمو الجسم بكامله، وهذا ما نسميه بالقوة النامية إذ لا يمكن أن توجد بدون الغاذية، ويمكن لهذه الأخيرة أن توجد بدونها فهذه "القوة التي من شأنها عندما تولد الغاذية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم أن تنمي الأعضاء في جميع أجزائها وأقطارها على نسبة

---

[1] ابن رشد: كتاب النفس، المصدر السابق، ص12.

[2] المصدر نفسه، ص14.

واحدة، وهو بين أن هذه القوة المغايرة بالماهية للغاذية، فإن فعل التنمية غير فعل الحفظ"[1]. أي أن القوة النامية غير القوة الغاذية، لكن الأولى لا توجد بدون الثانية والعكس غير صحيح.

وإلى جانب القوة الغاذية والمنمية، القوة المولدة وغاية فعل هذه النفس كما يقول أرسطو: "أن تولد مثلها، ولذلك وجب أن تكون النفس الأولى في مرتبة النفس المولدة مثلها"[2]. يبقى قول أرسطو هذا، عاما وغير واضح، ولا يمكن فهمه إلا من خلال شرح ابن رشد له، حيث يعمل على توضيحه بمقدمات يقينية الواحدة تلزم عن الأخرى بالضرورة، إذ يقول: "ولما كانت أيضا هذه الأجسام المتنفسة منها متناسلة، ومنها غير متناسلة وكانت المتناسلة هي التي يمكن فيها أن توجد مثلها بالنوع أو شبيها ما وذلك بما يوجد عنها من البزور والمني فإذن هاهنا قوة أخرى تفعل من الغذاء ما شأنه أن يتكون عنه الشخص الذي توجد له هذه القوة"[3]. فالأجسام المتناسلة بها قوة تمكنها من التناسل، هي القوة المولدة، وأن هذه "القوة فاعلة وأنها نفس وأن آلتها هي الحرارة الغريزية، إذ كان لا فرق بين هذه القوة والقوة الغاذية، إلا أن هذه القوة شأنها أن تفعل مما هو بالقوة شخص من نوعه شخصا بالفعل، والغاذية إنما تفعل جزء شخص، وإنما القوة الغاذية والنامية بل على جهة الأفضل لتكون هذه الموجودات حظ من البقاء الأزلي. فإذا كانت القوة الغاذية، لها أن تفعل جزء شخص، فإن القوة المولدة لها أن تفعل مما هو بالقوة شخص من نوعه شخصا بالفعل"[4].

وهكذا نجد أن هناك ثلاث قوى، الغاذية والمنمية والمولدة، ولكن ما هي العلاقة الضرورية التي تجمع بين هذه القوى الثلاثة؟ وهذا ما لم يوضحه أرسطو تماما في كتابه "النفس"، غير أن ابن رشد وضح هذه العلاقة بدقة بفضل القياس البرهاني، الذي يمكنه من الربط بين المقدمات بعلاقة ضرورية حيث يقول في ذلك: "أولها الغاذية هي كالهيولى هاتين القوتين أعني النامية والمولدة، إذ كان قد توجد الغاذية دونهما وليس توجدان دون الغاذية أما المولدة فكأنها تمام القوة النامية ولذلك ما تصرف الطباع الفضلة من الغذاء الذي كان بها النحو عند كمال النمو إلى التوليد منها البزور

---

(1) ابن رشد: كتاب النفس، المصدر السابق، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) المصدر نفسه، ص15.

(4) المصدر نفسه، ص15-16.

والمني، وهذه القوة أعني قوة التوليد قد يمكن أيضا أن تفارق الغاذية وذلك في آخر العمر، وأما مفارقة الغاذية فهو موت"[1]. فكل من القوة المنمية والمولدة، لا يمكنهما أن توجدا دون القوة الغاذية فهي بالنسبة لهما، كالهيولى، والمولدة هي تمام القوة المنمية.

من هنا يمكننا القول أن ابن رشد لم يكن مقلدا لأرسطو، في آرائه تابعا له في كل مواقفه وإنما كان شارحا له ومفسرا، والتفسير عند ابن رشد والتلخيص يعني منهجا قائما على البرهان، فهو يتخذ من النص الأرسطي موضوعا معرفيا، قابلا للبحث والدراسة، ليثبت صدقه ويقينه بمقدمات واضحة وصادقة لاشك فيها أبدا، هذا فضلا عن إزالة الغموض عنه وضبط أغراضه بدقة.

أما فيما يخص القوة الناطقة "العاقلة"، فهي تنقسم إلى قسمين: عقل عملي وآخر نظري، وإن أرسطو في عرضه لهذه القوة، يبدأ أولا بالحديث عن العقل النظري ثم العملي ثانيا، أما ابن رشد فالعكس، إذ يبدأ أولا بالحديث عن العقل العملي ثم النظري ثانيا، أي أنه يتدرج في عرض المقدمات من السهل إلى الصعب، حتى يحصل الفهم وتتم المعرفة، هذا فضلا عن بيانه لطبيعة هذه القوة بمقدمات واضحة ويقينية من خلال تحليله لمختلف أقسام هذه القوة أي العقل العملي والنظري.

يعرف أرسطو العقل العملي بأنه "يدرك صور الأشياء بما يصير إليه من تخيل التوهم، فيكون الشيء المحرك إما مطلوبا، وإما مهروبا عنه بغير حس، كالذي يكون منه في حال توهمه مثلا: إذا ظهرت النار على المنار منذرة بالحرب، فإنه يتحرك كلما قد أحس بالنار..."[2]، معنى هذا أن العقل العملي يتوقف عمله على الحس والتجربة إلى جانب التخيل، باعتباره القوة التي تعمل على تجريد الصور من مادتها الحسية فالعقل لا يستطيع " أن يفهم شيئا أو أن يستفيد علما إذا لم يحس،... "[3] غير أن ابن رشد لا يكتفي بهذا القول، وإنما يعمل على تعميقه أكثر بمقدمات أكثر وضوحا وبيانا إذ يقول: "أنه إذا تؤمل كيف حصول هذه المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ظهر أنا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل وحينئذ

---

[1] ابن رشد: كتاب النفس، ص16.

[2] أرسطو: في النفس، المرجع السابق، ص77-78.

[3] المرجع نفسه، ص79.

يمكننا أخذ الكلي ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس فاته معقول ما، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبدا، ولا يمكن فيه إدراكه، وأيضا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما لم يكن عنده معقوله كالحال عندنا في الفيل..."[1].

وبهذا فإن ابن رشد، تمكن من بيان مصدر المعقولات، بمقدمات يقينية، واضحة لاعتماده على أمثلة بينة بذاتها، وهذا الترابط بين المقدمات مكنه كذلك من ضبط العلاقة بين الحس والمعقولات بقوله: "وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابعة للتغير الموجود في الحس والتخيل اتباعا ذاتيا على جهة ما تتبع الصور الهيولانية التغيرات المتقدمة عليها، وإلا أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها فكان يكون التعلم تذكرا كما يقول أفلاطون"[2].

فبفضل منهج البرهان، تمكن ابن رشد، من رد قول أفلاطون، حول مصدر المعرفة، من حيث إنها تذكر، لأنها ناتجة عن الحس ومتغيرة بتغيره. أما العقل النظري فهو ينطوي على عقلين: العقل المنفعل والعقل الفعال.

العقل المنفعل: يعرفه أرسطو بقوله: "إن عقل النفس المسمى عقلا وهو الذي يتفكر به فيرى الرأي أيه ليس بموجود في شيء من الأشياء بالفعل قبل أن يدرك الشيء بفهمه. ولذلك لا يجب أن يكون مخالطا للجرم ولا يوجب أن يكون متكيفا إما حارا وإما باردا، ولو كان مثل الحاسة وجب ذلك له، إلا أنه ليس كشيء منها"[3] وعليه فإن أرسطو يوضح حقيقة العقل بمقارنته بالحس، من حيث إنه غير مختلط بالمادة ولا يتصف بصفاتها من حيث الكيف.

غير أن أرسطو بقوله هذا لم يتمكن من توضيح وبيان حقيقة العقل المنفعل ذلك أن قوله هذا يبقى مجملا في حاجة إلى تفصيل وبيان أكثر وهذا ما قام به ابن رشد بقوله: "قد تبين أن هذه المعقولات حادثة فهناك ضرورة استعداد يتقدمها ولما كان الاستعداد مما لا يفارق لزم أن يوجد في موضوع وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسما حسب ما تبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية، ولا يمكن أيضا أن يكون عقلا إذ كان ما هو بالقوة شيئا ما فليس فيه شيء ما بالفعل مما هو قوي عليه. وإذا كان ذلك كذلك فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس وليس يظهر

[1] ابن رشد: كتاب النفس، المصدر سابق، ص75.

[2] المصدر نفسه، ص 76.

[3] أرسطو: في النفس، المرجع السابق، ص72.

هاهنا شيء أقرب إلى أن يكون الموضوع لهذه المعقولات من بين قوى النفس سوى الصور الخيالية، إذ كان قد تبين أنها إنما توجد مرتبطة بها وأنها توجد بوجودها وتعدم بعدمها. فإذن الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني الأول، والعقل الذي بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه"[1].وبهذا تمكن ابن رشد من توضيح وبيان حقيقة العقل المنفعل لاعتماده على مقدمات واضحة يقينية من جهة، ولمراعاته التدرج في البرهنة من السهل إلى المعقد ليتضح النص الأرسطي ويزول الغموض عنه من جهة أخرى.

وأخيرا يتعرض أرسطو إلى العقل الفعال بالتعريف، على أنه "عقل مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء، والفاعل أبدا أشرف من المفعول به والأخيه والألونه أكرم من الهيولى، وكذلك حال العقل الفعال، فأما العقل الذي حاله حال قوة فإنه في الواحد أقدم بالزمن، وأما في الجملة فلا زمان ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعدما فارقه على حال ما كان وبذلك صار روحيا غير ميت"[2].إن أرسطو في هذا القول، حاول توضيح حقيقة العقل الفعال وبيان طبيعته من حيث إنه مفارق للهيولى، وأشرف منها، غير أنه يدخلنا في متاهة حينما يجعل العقل الهيولاني خالدا أزليا، إذ يصبح هو والعقل الفعال شيئا واحدا وان العلاقة بينهما شبيهة بعلاقة العلة بالمعلول.

حاول ابن رشد إزالة هذا الغموض والالتباس بين العقل المنفعل والفعال بمقدمات يقينية، حيث يقول: "وقد تبين ... أن هذه المعقولات فيها جزء هيولاني وجزء غير هيولاني، وتبين مع هذا ما هذه الهيولى وما ترتيبها فلننظر ما المحرك لهذه القوة، فنقول أنه لما كانت هذه المعقولات كما تبين من أمرها توجد أولا بالقوة ثم ثانيا بالفعل، وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة فله محرك يخرجه من القوة إلى الفعل وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا في هذه المعقولات فإن القوة ليس يمكنها أن تصير إلى الفعل بذاتها إذ كانت إنما هي عدم الفعل بجهة ما على ما تلخص قبل، ولما كان أيضا المحرك إنما يعطي المتحرك شبه ما في جوهره وجب أن يكون هذا المحرك عقلا وأن يكون مع ذلك غير هيولاني أصلا، وذلك أن العقل الهيولاني يحتاج ضرورة في وجوده إلى أن

[1] ابن رشد: كتاب النفس، ص83-84.

[2] أرسطو: في النفس، المرجع السابق، ص75.

يكون هاهنا عقل موجود بالفعل دائما وإلا لم يوجد الهيولاني"[1]. تمكن ابن رشد من خلال نصه هذا، من تحديد طبيعة العقل الفعال، بمقدمات يقينية واضحة، من حيث أنه المحرك الوحيد لمختلف المعقولات الموجودة بالقوة لتصبح موجودة بالفعل، وأن هذا المحرك من طبيعة نفسية محضة ولا علاقة له بالمادة تماما. إلا أن وجود العقل الهيولاني مرتبط بوجود العقل الفعال، فلولا هذا الأخير لما وجد تماما، أي أن العلاقة بينهما هي علاقة السبب بالمسبب، فالعقل الفعال أشرف من الهيولاني، لأن الأول فعال والثاني منفعل. إلا أنهما غير منفصلان تماما.

وأخيرا يعرف أرسطو القوة النزوعية بقوله: "والذي يظهر لنا أنه محرك الحيوان حركة الانتقال شيئان: أحدهما الشهوة، والآخر العقل وإن وضع أحد التوهم بموضع الفهم: فكثير من الأشياء يتبع التوهم فيكون عنه بغير علم، وفي سائر الحيوان ليس الإدراك إلا بالتوهم وبالفكر. فهذان الاثنان محركان للحيوان الحركة المكانية: وهما الشهوة والعقل الفكر العملي..."[2].

وبذلك يكون مصدر حركة الحيوان عند أرسطو، إما الشهوة أو العقل العملي، غير أنه لم يوضح كيف يتم ذلك؟ إلا أن ابن رشد يوضح ذلك بمقدمات يقينية واضحة مفادها إن "... هذه الحركة إنما توجد للحيوان عن قوتين من قوى النفس وهي القوى المتخيلة، والقوة النزوعية. وذلك أن مما يتبين عن قرب ضرورة تقدم هاتين القوتين لهذه الحركة إلا أنه قد يتخيل الشيء وينزع إليه من غير أن يتحرك ولذلك ما يحتاج ضرورة في هذه الحركة إلى وجود نسبة ما بين هاتين القوتين بها يكون الحيوان متحركا ضرورة وليس ذلك شيئا أكثر من كون الصورة المتخيلة محركة للنفس النزوعية والنزوعية متحركة عنها، وقابلة لها، فإنه عندما يحرك الصورة المتخيلة للنفس تحرك النزوعية الحار الغريزي فيحرك هو سائر أعضاء الحركة ولذلك متى كفت النفس النزوعية عن التحريك أو لم تكف بينهما هذه النسبة كفت الحركة"[3]. إذن تمكّن ابن رشد بفضل منهجه القياس البرهاني من معرفة السبب الحقيقي لحركة الحيوان والمتمثل في النسبة القائمة بين الصور المتخيلة والنفس النزوعية، من حيث أن الأولى محركة للثانية، وهذه متحركة عنها وقابلة لها.

---

(1) ابن رشد: كتاب النفس، المصدر السابق، ص85-86.

(2) أرسطو: في النفس، المرجع السابق، ص82.

(3) ابن رشد: كتاب النفس، ص92.

وبهذا يمكننا القول إن ابن رشد، بفضل المنهج البرهاني تمكن من قراءة نص النفس لأرسطو وتفسيره بمقدمات واضحة يقينية، ومن ثم إزالة الغموض عنه، وتحديد أغراضه بدقة. وهذه القراءة لابن رشد وفق هذا المنهج، لا تصدق على هذا النص فقط وإنما تصدق على مختلف النصوص الأخرى لأرسطو، ذلك أن هذا المنهج بالنسبة لابن رشد، يعني بلوغ اليقين الذي ينشده أرسطو، ولا يمكن بلوغه إلا وفق هذا المنهج، ولنتبين ذلك بوضوح، نلاحظ كيف قرأ ابن رشد نص السماء والعالم لأرسطو في بعض قضاياه؟

أول ما يناقش أرسطو، فيما يخص العالم شكله، من حيث هل هو تام أو ناقص؟ وبإجراء مقارنة بسيطة بين مختلف العظام يتبين له أن العظم قد يكون ذا بعد واحد يتمثل في صورة خط، ومنه ما يكون ذا بعدين، يتمثل في صورة سطح، وأخيرا قد يكون ذا ثلاثة أبعاد يتمثل في صورة الجسم[1].وأن هذا الجسم الذي يحمل ثلاثة أبعاد، هو أكمل الأشكال، لأن "الكل" و"الجميع" و"التام"، يقال فقط في الثلاثة، وهذا ما أكده فيتاغورس وأتباعه سابقا، حيث يشير أرسطو إلى ذلك بقوله: "...وليس شيء مما له عظم خارجا عن هذه، لأن الكل أيضا يقال في الثلاثة، والثلاثة محصورة في معنى كل ولذلك قال أتباع فيتاغورس إن الكل والجميع محدودان بالثلاثة، وذلك أن الكل في الأعداد له نهاية ووسط ومبدأ وهذه عدد كل شيء، وهو دال على تثليث الأشياء ... وذلك أنا نقول في الشيئين إنهما اثنان وفي الرجلين إنهما رجلان ولا نقول "كلهم" ولا "جميعهم" لأنا إنما نضع اسم الكل والجميع على الثلاثة وبه تنعت الثلاثة أولا. ...فلهذه العلة إذن قولنا "الجميع" وقولنا "الكل" وقولنا "التام" ليس يختلف في الصورة، لكن اختلافها في العنصر وفي الموضوع الذي عليه تحمل هذه، فإذا كانت هذه على هذا، فقد استبان الآن أن الجرم وحده التام..." .[2]

هكذا يحاول أرسطو تبيان أن العالم جسم تام، بمقارنته بمختلف الأجسام الأخرى، من حيث إنه يتميز عنها بأبعاده الثلاثة، وهذه الثلاثة تعني التمام، فهو إذن تام على خلاف الأشكال الأخرى، إلا أنه لم يوضح في نصه هذا، جنس هذا الجسم؟ وفيمَ تتمثل هذه الأبعاد الثلاثة؟ وهل

---

[1] أرسطو: في السماء والآثار العلوية، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1961، ص126.

[2] المرجع نفسه، ص129.

كل جسم كانت له هذه الأبعاد الثلاثة كان بالضرورة تاما، أم أن هناك شروطا أخرى لذلك؟ من هنا حاول ابن رشد، حل هذا الإشكال، بمقدمات واضحة بينة بذاتها متدرجا كعادته في البرهان من البسيط إلى المعقد، إذ بين أن موضوع هذا الإشكال هو الجسم، وأن هذا الجسم من جنس المتصل، وأن هذا الأخير يقبل الانقسام فالجسم إذن منقسم إلى كل الأبعاد "يعني الطول والعرض والعمق، ولما لم يكن هاهنا بعد رابع قال كل الأبعاد، لأن الكل والجميع هو الذي يوجد شيء خارج عنه وذلك بين من أن الخط يمكن فيه أن ينتقل إلى عظم آخر وهو السطح والسطح إلى الجسم وأما الجسم فليس يمكن فيه الانتقال إلى عظم آخر ولذلك كان تاما بذاته وكان الخط والسطح ناقصين وذلك بين من حدودهما وإذ قد ظهر من حد الجسم التمام فمن البين أن العالم من حيث هو جسم تام..."[1].فالعالم إذن جسم تام، لأنه يحمل الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق وأنه لا يقبل الانتقال من حالة إلى أخرى كما هو الحال مع الخط والسطح، لكن هل ما يصدق على العالم يصدق على أجزائه بالضرورة؟

يرى ابن رشد أن التمام يصدق فقط على العالم من جهة أنه يحتوي جميع الأجزاء، وأن هذه الأخيرة ليست تامة على الرغم من أنها أجسام، لأنها توجد داخل العالم، أي أن العالم محاط بها، فهي إذن ناقصة بالضرورة[2] فبعدما تبين أن العالم جسم تام، تساءل أرسطو ثانيا عن طبيعة حركة الجسم هل هي دائرية أم مستقيمة أم مركبة منهما؟

ولحل هذه المشكلة، اعتمد أرسطو على مقدمات معينة، ليحدد من خلالها طبيعة هذه الحركة، في مقدمتها: أن الجسم يتحرك بذاته حركة مكانية، وأن مصدر هذه الحركة هي الطبيعة، وأن لهذه الحركة أنواع، هي المستقيمة والمستديرة، والمركبة منهما.وأن الحركة المستقيمة، هي حركة بسيطة، تكون إما إلى فوق وإما إلى أسفل وكذلك بالنسبة إلى الحركة المستديرة، فهي بسيطة تكون حول الوسط، وهي بالضرورة لجرم بسيط، أما حركة المركب فهي تكون بحسب الجزء الأغلب فيه، وقد تكون هذه الحركة مستديرة، وهي حركة طبيعية فيه[3]. ولذلك يرفض

---

[1] ابن رشد: السماء والعالم –ضمن رسائل ابن رشد–، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباء الدكن، 1366هـ–1947م، ص2.

[2] المصدر نفسه، ص2.

[3] أرسطو: في السماء والآثار العلوية، ص120-131.

أرسطو أن يكون للجسم الواحد حركتان، إحداهما طبيعية فيه والأخرى غير طبيعية، يقول في ذلك: "إن الحركة الطبيعية ضد للحركة التي فيه، وفي القانون الأكبر أن يكون الواحد ضدا للواحد، وأن الحركة المستديرة مبسوطة، فإن لم تكن هذه الحركة طبيعية في الجرم كانت غير طبيعية. وهذا الجرم المتحرك بهذه الحركة المستديرة إما أن يكون نارا وإما أن يكون ماء وإما أن يكون جرما آخر من الأجرام المجانسة للنار، فتكون حركته الطبيعية ضدا للحركة المستديرة، وقد قلنا إن الواحد ضد للواحد، فتكون الحركة الآن التي إلى فوق ضدا للحركة التي إلى أسفل، ولا تكون ضدا للحركة المستديرة. فإن يكن جرم آخر غير هذه الأجرام التي فرغنا من ذكرها يتحرك تحركا مستديرا بالعرض، فلا محالة أن تكون له حركة أخرى غير طبيعية. وهذا مما لا يمكن أن يكون، وذلك إما أن تكون الحركة إلى فوق فتكون إما للنار، وإما للهواء، وإما أن تكون إلى أسفل، فتكون إما للماء وإما للأرض..."[1] فللجرم إذن حركة طبيعية بسيطة فيه تكون إما إلى فوق أو إلى أسفل. ليثبت فيما بعد أن الحركة الدائرية هي الحركة التامة، لأن التام: "هو الذي له تمام وغاية، وإن كانت له نهاية كان ناقصا أيضا لأن أي شيء خارجه شيء به يحيط ويتلوه فيمكن أن يزداد وينمو على أي نحو كان"[2]. أي أن الحركة المستقيمة ليست تامة سواء أكانت لها نهاية أم لا، على خلاف الدائرية فهي تامة ولها غاية.

غير أن هذه المقدمات التي اعتمد عليها أرسطو في تحديد طبيعة الحركة، غير واضحة بذاتها، ولذلك لم نتمكن من فهم هذه المقدمات أتم الفهم، أي أنها غامضة وفي حاجة إلى توضيح أكثر لها، ولذلك يقول ابن رشد في ذلك: "...إن بعض هذه المقدمات استعملها هاهنا بالقوة اتكالا منه على ما تقدم وجريا على عادته في الإيجاز وبعضها صرح بها ولذلك أشكل هذا البيان حتى يقول "ثامسطيوس" أن الذي أتى به هاهنا من البرهان غير محدود ولا محصل"[3].

فالنص الأرسطي إذن يفتقد البيان والوضوح، لعدم اعتماده على المقدمات الواضحة والبينة بذاتها من جهة، وعلى التسلسل في عرضها من جهة أخرى حتى يسهل الاستنباط على القارئ، ومن ثم يحصل الفهم وتتم المعرفة. ولذلك عمد ابن رشد إلى حل هذا الإشكال وتحديد غرض

---

(1) أرسطو: في السماء والآثار العلوية، ص132.

(2) المرجع نفسه، ص132.

(3) ابن رشد: السماء والعالم، المصدر السابق، ص6.

أرسطو بدقة، ليزول الغموض وتتحدد الأهداف بمقدمات أكثر وضوحا وبيانا وتسلسلا وهذا ما يتجلى لنا بوضوح في قوله: "إنه قد تبين فيما تقدم أن الطبيعة هي مبدأ الحركة في الأشياء المتحركة. وإذا كان ذلك كذلك كانت الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك وجارية منه مجرى الخاصة وكذلك يلزم أن يكون عدد الأشياء المنتقلة في المكان بعدد أصناف الحركات المكانية، والحركات المكانية الطبيعية منها مبسوطة وهي التي لجسم مبسوط ومنها مركبة وهي التي لجسم مركب لكن إذا تحرك بها الجسم المركب تحرك بحسب الغالب على أجزائه وإلا لم يتحرك أو تشذبت أجزاؤه وهذا كله بين بنفسه"[1].

ومنه نلاحظ أن ابن رشد، في بيانه لمصدر حركة الجسم، وأنواع الحركة لم يعتمد إلا على مقدمات يقينية واضحة بذاتها، لا تحتاج إلى أي دليل آخر يزيد من وضوحها. ومن خلالها أيضا بين أنواع الحركات المبسوطة الطبيعية إذ أنها تتمثل في "ثلاثة أصناف حركة من الوسط وحركة إلى الوسط وهما صنفا الحركة المستقيمة وحركة حول الوسط وهي المستديرة وإنما انقسمت الحركة إلى هذه الأقسام بحسب انقسام الأبعاد أعني المستدير والمستقيم وإذا كان الأمر هكذا فعدد أصناف الأجسام البسيطة بعدد أصناف هذه الحركات لكن إما الحركة على الوسط وعن الوسط فإن الأجسام المتحركة بها محسوسة"[2] أي أن الحركة المستقيمة بصنفيها محسوسة، ويمكن بيانها، أما الحركة المستديرة فهي غير محسوسة ويصعب بيانها، ولذلك نتساءل كيف تسنى لابن رشد تبيانها والبرهنة على وجودها؟.

يبرهن على ذلك ابن رشد بقوله: "... لما كان المتحرك على الاستقامة يلزم ضرورة أن يتحرك على بعد مستقيم ومن جهة ما هو ذو أبعاد مستقيمة لزم ضرورة أن يكون المتحرك على استدارة ليتحرك على بعد مستدير ومن جهة ما هو ذو بعد مستدير وإلا كانت الاستدارة له بالعرض مثل أن نتوهم الكواكب تتحرك بذاتها على دوائر وأيضا فإن المتحرك على استدارة الطبيعي اللازم بحركته نظاما واحدا يلزم أن يكون له مركز يكون بعده عنه من جميع الجهات بعدا واحدا وقطبان ثابتان بها يكون وضعه من المركز محدودا وإلا أمكن أن يختلف وضعه والقطبان هما نقطتان وهاتان ليس يمكن أن تكونا مفارقتين ولا أن تكونا في جسم آخر غير المتحرك دورا ولو

---

[1] ابن رشد: السماء والعالم، ص3-4.

[2] المصدر نفسه، ص4.

كان ذلك كذلك لكانت الأقطاب للجسم المتحرك بالعرض فكان يمكن أن تختلف أوضاعه من المركز إلا أن يكون هنالك قاسر يقسره"[1].

فابن رشد في هذا النص تجاوز أرسطو، إذ تمكن بفضل منهجه البرهاني من البرهنة على أن الحركة المستديرة هي لجسم كروي، وهي طبيعية فيه، وأن هذا الجسم له مركز بعده عنه من جميع الجهات بعدا واحدا، وله قطبان ثابتان بمقدمات يقينية الواحدة تلزم عن الأخرى بالضرورة، مما مكنه من بلوغ اليقين وإزالة الغموض وتحديد الغرض الذي كان ينشده أرسطو بكل وضوح ودقة.

تمكن ابن رشد بفضل "القياس البرهاني" من شرح وتفسير النص الأرسطي لأن هذا المنهج يقوم على مقدمات يقينية واضحة، إما أن تكون ناتجة عن البرهان أو بديهية، وبترتيب هذه المقدمات ترتيبا منطقيا، من البسيط إلى المعقد، يسهل على القارئ إدراك النتيجة وفهمها، ومن ثم يزول الغموض ويتوضح الغرض الأرسطي أكثر،كما مكنه من تخليص النص الأرسطي من كل ما هو غامض سواء على مستوى اللفظ أو المعنى، إذ استبدل بِبعض المصطلحات الغامضة غير المتداولة آنذاك مصطلحات معروفة ومتداولة وعمل كذلك على ضبط المعنى بتقويم الجملة وتصحيحها على المستوى اللغوي.هذا فضلا، عن أن هذا المنهج مكنه من بلوغ اليقين أو الحقيقة التي كان ينشدها أرسطو من خلال مؤلفاته، أي أن ابن رشد لم يؤمن بتعدد المعاني للنص الواحد وإنما كان يؤمن بأن لكل نص حقيقة واحدة يجب الوقوف عندها وإدراكها مما مكنه فيما بعد من نقد بعض التصورات، والمفاهيم التي لا تتفق والتصور الأرسطي، مثل ما حدث مع الفارابي وابن سينا، ومنه يمكننا القول إن القياس البرهاني عنده أخذ دور المنهج الفلسفي لبلوغ المعرفة اليقينية[2] في شتى مجالاتها.

غير أن ما يؤخذ على ابن رشد في هذا الصدد، في نظر محمد المصباحي هو "ربطه الفلسفة بالبرهان، هذا الربط الذي أدى إلى تصور الفلسفة علما خالصا مما أبعدها عن الجدل والسفسطة والخلق وأغرقها في التفسير"[3]، مما أدى فعلا إلى تقديس الفلسفة الأرسطية، ومن ثم تعاليها عن

---

[1] ابن رشد: السماء والعالم، ص5.

[2] Ali Benmakhlouf: Le vocabulaire d’Averroès, ellipses, Paris, 2007, p56.

[3] محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، المرجع السابق، ص73.

النقد، واتخاذها المعيار الوحيد لتقييم أي فكر من حيث الصحة والخطأ. أي أن ابن رشد لم يكن يؤمن بتاريخانية الفكر وحدوده وإنما اعتبره فكرا مطلقا يقينيا لابد من مسايرته في كل خطواته.

وبهذا فإن عقلانية ابن رشد هذه، تعتبر مناهضة للحداثة، لأن هذه الأخيرة، تؤمن بالتعدد والاختلاف، أي أنها قائمة على تاريخية الفكر وحدوده مما يسمح بالنقد والإبداع.

وإن كانت هناك وحدة بين التفسير والتأويل على مستوى القياس البرهاني، إلا أن مجال استعمالهما ليس واحدا، فعندما "نشرح المعنى المباشر لنص ما، فإننا عندئذ نقوم بعملية التفسير، مثلما نشرح نصوص أرسطو وأفلاطون، وجالينوس وابن سينا، وعندما يلزم شرح المعنى المجازي لنص ما تسمى العملية المتحققة عندئذ تأويل"[(1)].

ومنه فهناك فرقا واضحا بين التفسير والتأويل، فالأول يتعلق بالنص الفلسفي، من حيث شرحه وتفسيره بنصوص فلسفية أخرى، أي الانتقال من معنى برهاني إلى معنى برهاني آخر، داخل النص الفلسفي[(2)] أما الثاني، فهو "أداة لعبور البرزخ الذي يفصل الشريعة عن الفلسفة أي أنه يبقى أداة للنظر في التخوم الملتبسة الرابطة بين هذين الحقلين وبهذا يبدو التأويل وكأنه لا موضوع خاص به"[(3)]. وعلى هذا لا يمكن حصر موضوع التأويل في الشريعة فقط، على اعتبار –في نظر الفلاسفة– أنها تضمنت معاني مجازية لا يمكن النفوذ إلى حقيقتها إلا بالاعتماد على التأويل، طالما أنه في مقابل الشريعة هناك الفلسفة، أي أن هناك صراع بينهما، لا يمكن القضاء عليه، إلا بالتأويل.وعليه فإن كانت هناك وحدة بين التفسير والتأويل على مستوى المنهج فإن هناك اختلافا بينهما على مستوى الموضوع.

من هنا يمكننا أن نستنتج أنّ مفهوم التأويل لم يتطور منذ القرن السابع للهجرة هدفه بلوغ اليقين، على أن يكون المعنى الباطني مؤكِّدًا لما جاء في الكتاب والسنّة لا مخالفًا لهما، وإن كان هذا لا يصدقُ على الشّيعة والمتصوِّفة، فالتأويل عندهما حرا لا يخضع لأية شروط أو قوانين سواء أكانت معرفية أو لغوية. أما التأويل في الفكر العربي المعاصر فقد بدأت تظهر بعض البوادر لتجديد

(1) الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص53.

(2) محمد المصباحي: مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص140.

(3) المرجع نفسه، ص140.

مفهومه حتى يستجيب لحركية الواقع وطموحات المجتمع ومن ثمة الخروج من أزمة اليقين والانفتاح على المعنى للحصول على دلالات متعددة للنَّص الواحد. غير أنّ مفهوم التأويل في الفكر الغربي المعاصر اتّخَذ عدّة مفاهيم جديدة، كل مفهوم منها يعتمد على آليات تختلف عن آليات المفهوم الآخر ممّا يؤدي إلى وجود تأويلات عِدّة تتصارع فيما بينها حول تقديم فهم جديد للواقع وفتح مجال أوسع للتّعبير عن آفاق المجتمع وتطلعاته.

وما دام ابن رشد يهدف من خلال التأويل إلى بلوغ الحقيقة فإن مفهوم التفسير لا يختلف عن مفهوم التأويل عنده وإنما هما بمفهوم واحد.وإن كان لكلٍّ منهما مجاله، فمجال التفسير هو النص الفلسفي أما التأويل فليس له مجال محدّد.

الفصل الثاني

التأويل: المنطق، أسسه، قانونه.

I. التأويل والمنطق

II. أسس التأويل

III. قانون التأويل

إنّ التأويل منهج أساسي عند ابن رشد لفهم النّص الدِّيني أو الفلسفي وتحديد مقاصده، وهذا لن يَتأتَّى للمُؤَوِّل إلا إذا اعتمد على آليات معينة إلى جانب التزامه بأسس وقوانين محدَّدة ولذلك نتساءل عن طبيعة الآليات التي يعتمدها لبلوغ الحقيقة؟ وهل هي آليات منطقية بالأساس؟ وما علاقة التأويل بالقياس البرهاني؟ وفيما تتمثل الأسس التي يعتمد عليها أثناء عملية التأويل؟ وما ضرورة الأخذ بها على المستوى الفلسفي والدِّيني؟ وهل للتأويل عنده قانون يعصمه من الوقوع في الزلل؟ وإذا كان كذلك فما طبيعته؟ وإلى أي مدى يشبه قانون الغزالي في التأويل؟ وما علاقته الهرمينوطيقا؟

I. التـــأويـــل والمنطـــق:

اختلف الفلاسفة والفقهاء فيما بينهم، في النظر إلى أهمية المنطق وضرورته، كمنهج لبلوغ الحقيقة، إذ اعتبره بعض الفقهاء مثل السيوطي والشهرزوري، منهج دخيل على العلوم الإسلامية وليس نابعا من طبيعتها، هذا إلى جانب أنه مدخل الفلسفة ومدخل الشَّر شر، ولذلك يجب الابتعاد عنه، وعدم الاعتماد عليه في البحث عن الحقيقة، أما البعض الآخر مثل ابن حزم، الغزالي، ابن رشد... فقد أكدوا على أهميته في كشف الحقيقة، وإدراك اليقين، وعليه كيف برهن ابن رشد على ضرورة المنطق للتأويل؟ وكيف تعصم مراعاته بلوغ الحقيقة؟

1. ضرورة المنطق للتأويل:

اعتمد ابن رشد على المنطق كأداة أساسية في التأويل تمكنه من بلوغ الحقيقة اليقينية التي لاشك فيها، وإن كانت هذه الأداة من وضع أرسطو الذي يخالفه في الملة كل المخالفة[*]، إلا أن ابن رشد لا يرى في ذلك مشكلة، إذ حاول البرهنة على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق بالاستناد إلى الشَّرع، حيث يقول: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشَّرع، أم محضور أم مأمور به على جهة الندب (وإما على) جهة الوجوب"[1].

للإجابة على هذا السؤال، رجع ابن رشد إلى القرآن الكريم، حيث استقرأ الآيات الكريمة، التي تدل بكل وضوح على ضرورة النظر في الموجودات، وهذا الفعل هو فعل الفلسفة، لأنه فعل عقلي محض، والعقل جوهر الفلسفة، ومنه بهذا الفعل الفلسفي (العقلي) ندرك حقيقة الموجودات ومن ثم ندرك حقيقة الخالق لا محالة، ففعل الفلسفة "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[2].نلاحظ في هذا النص، أن ابن رشد استعمل لفظ "الفعل الفلسفي" ولم يستعمل لفظ "الفلسفة" لكن لماذا؟ يرى الجابري في ذلك، أنه قال " فعل الفلسفة، ولم يقل: الفلسفة أو الفكر

---

[*]على اعتبار أن أرسطو وثني وابن رشد مسلم.

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص85.

[2] المصدر نفسه، ص85.

الفلسفي... إلخ. لأن النظر الشَّرعي (الفقه) في أفعال المكلفين، وليس في آرائهم ومعتقداهم، هناك إذن فرق بين "فعل الفلسفة" أي النظر العقلي في الموجودات، وبين الآراء والتصورات التي يشيدها هذا النظر".[1]

لكن ابن رشد –في نظرنا–، لم يستعمل لفظ "فعل الفلسفة" بدلا من الفلسفة، لاعتبارات فقهية محضة، وإنما كذلك لاعتبارات فلسفية، ففعل النظر في الموجودات، مستقي من العديد من الآيات الكريمة التي تحث على النظر في الموجودات، وهو فعل فلسفي محض، ولا يمكن لأي أحد إنكار هذا، ومن ثم يثبت ضرورة الفلسفة هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الفعل الفلسفي مصدره الحس، وهذا لا يمكن تكذيبه أبدا ومنه نستنتج مع ابن رشد، أننا مطالبون شرعا بممارسة الفعل الفلسفي، لكن هذا الفعل "إما واجب بالشَّرع أو مندوب إليه". وهنا يعمد ابن رشد إلى استقراء كل الآيات الكريمة التي تثبت أن ممارسة الفعل الفلسفي واجبة شرعا، انطلاقا من قوله تعالى: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر آية:(2)]** فهذا النص يدل على "وجوب استعمال القياس العقلي والشَّرعي معا"[2].وكذلك قوله تعالى: **﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف آية: (185)]**، وهذا النص يحث "على النظر في جميع الموجودات"[3].

وبعدها يقر ابن رشد أن ممن خصهم الله تعالى بهذا الفعل الفلسفي أو النظر في الموجودات، وشرفهم به هو إبراهيم عليه السلام، فكما جاء في القرآن الكريم، أن هذا النبي، استدل على وجود الله بالنظر في الموجودات، إذ رأى، أن الكواكب، والقمر والشمس... كلها موجودات ناقصة بدليل أفولها (غيابها)، مما يدل على وجود خالق عظيم لهذا الكون، ولذلك يقول تعالى: "**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ** " **[الأنعام آية:(75)]**.وقوله تعالى: **﴿أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية آية:(17)، (18)]** وقال: **﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [آل عمران آية:(191)]**.فكل هذه الآيات الكريمة –في نظر ابن رشد– توجب النظر في الموجودات، بالعقل. أي ممارسة الفعل الفلسفي.

---

(1) الجابري: هامش فصل المقال، ص85.

(2) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص86.

(3) المصدر نفسه، ص86.

وبهذا يثبت ابن رشد، ضرورة الاعتماد على العقل في استنباط الحقائق، لكن ما هي وسيلته في ذلك؟ يرى ابن رشد أنه "إذا تقرر أن الشَّرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[1].فمن خلال هذا النص، نجد ابن رشد، يعتبر القياس العقلي هو الوسيلة الأساسية للتأويل، التي دعا إليها الشَّرع، من خلال الآية الكريمة ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ **[الحشر آية:(2)]**، فالاعتبار عند ابن رشد، يعني القياس، الذي يقوم على استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه.

وهذا المعنى للاعتبار يؤكده الفقهاء الذين يأخذون بالقياس في الشريعة الإسلامية مثل: الغزالي وإمام الحرمين الجويني، والآمدي،... فالاعتبار كما حدده البدخشي، يعني "العبور وهو المجاوزة، تقول جزت على فلان أي عبرت عليه، والاعتبار مأمور به لقوله تعالى: "فاعتبروا" وإلى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به"[2].فالاعتبار يعني القياس، وإن كان ابن حزم يرفض ذلك رفضا قاطعا بقوله: "ولا علم أحد قط في اللغة التي نزل بها القرآن أن الاعتبار هو القياس، وإنما أمرنا تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض".[3]ومنه فالاعتبار عند ابن حزم يعني التفكر والتعجب لا القياس، انطلاقا من قوله عز وجل: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾ **[يوسف آية:(111)]**، على أن معنى "الاعتبار في هذه الآية ليس هو القياس، ولو كان هو القياس، فأي قياس هنا في قصة يوسف عليه السلام، هل لنا أن نبيع أخوتنا كما باعه إخوته؟!"[4]، وعليه فهذه الآية تفيده فقط في نظر ابن حزم في التفكر والتعجب، ويؤكد الشوكاني على ذلك بقوله: "يمنع وجود المجاوزة في القياس الشَّرعي وليس في

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص87.

[2] البدخشي (الإمام محمد بن الحسن): مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي نهاية السول، كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، (د.ت)، ج3، ص12.

[3] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعه لجنة من العلماء، دار الحديث، ط1، 1404هـ/1984م، ج7، ص387

[4] الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط2، 1413هـ/1993م، ص342.

اللغة ما يفيد ذلك البتة، ولو كان القياس مأمورا به في هذه الآية لكون فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أو عبور مأمورا به، واللازم باطل والملزوم مثله..."[1].

نلاحظ من خلال هذه النصوص، أن هناك اختلافا بين الفلاسفة والفقهاء حول تحديد معنى الاعتبار، هل تعني القياس أو التفكر والتعجب كما يرى ابن حزم؟ إذا تأملنا موقف ابن حزم من نفيه لمعنى الاعتبار هو القياس، نجد موقفه ضعيفا، فهو لا يدحض ذلك المفهوم من الآية الكريمة "**فاعتبروا**" وإنما يلجأ إلى آية أخرى **﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [يوسف** آية:(**111**)**]** ليستنتج منها معنى الاعتبار على أنه التفكر والتعجب، ثم يعممه على كل الآيات وهذا لا يجوز، فمعنى الاعتبار يختلف من آية إلى أخرى باختلاف سياق الآية.وقوله أنه لم يسمع أحد قط يقول أن الاعتبار يعني القياس في الفترة التي نزل بها القرآن الكريم، وهذا دليل غير كاف على انتفاء هذا المعنى.وعليه فنحن نقر مع ابن رشد أن الاعتبار في الآية الكريمة "فاعتبروا" يعني القياس العقلي لكن ما طبيعة هذا القياس؟.

يرى ابن رشد، أن القياس الذي دعا إليه الشَّرع، "وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا".[2]ومنه فالقياس البرهاني، هو القياس المعتمد عليه في التأويل، وهذا القياس يقوم على شروط ومبادئ لا يمكن تجاوزها، ولذلك لا يمكن الاعتماد على هذا النوع من القياس مقارنة بالقياس الجدلي والقياس الخطابي، والقياس المغالطي، إلا إذا عرفنا ما هو "القياس المطلق، وكم أنواعه، وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركب، أعني المقدمات وأنواعها"[3].وبذلك يتمكن الفيلسوف، من تحقيق القياس البرهاني وفق شروط ومبادئ دقيقة تمكنه من الوصول إلى اليقين.

ولأهمية هذا القياس –عند ابن رشد– في بلوغ الحقيقة، يرى أنه يجب على الفيلسوف أن يستنبط من قوله تعالى **﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [يوسف** آية:(**111**)**]** ضرورة الاعتماد على القياس العقلي في الأمر بالنظر في الموجودات، مما يتوجب عليه معرفة القياس العقلي وأنواعه، كما هو الحال عند الفقيه، فله أن يستنبط من قوله تعالى **﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ**

---

[1] الشوكاني: إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص342.

[2] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص87

[3] المصدر نفسه، ص89.

لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [يوسف آية: (111)] ضرورة الاعتماد على القياس الفقهي، في الأمر بالنظر في الأحكام، ولذلك عليه أن يعرف القياس الفقهي وأنواعه، وإذا كان يحق للفقيه هذا الفهم والاستنباط فمن الأولى أن يحق للفيلسوف ذلك لأن عمله متعلق بالمسائل العقدية وهي أكثر تجريدا وتعقيدا من المسائل الفقهية[1].

وهكذا يرى ابن رشد، ضرورة الاعتماد على المنطق (القياس العقلي) في التأويل وإن كان بعض علماء الإسلام، مثل: السيوطي، والشهرزوري،... يرون خلاف ذلك، باعتباره بدعة، لم يقل به السلف الصالح، غير أن هذا القول لا يصدق فقط على القياس العقلي، وإنما على القياس الفقهي كذلك، إذ "استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي (...) بل أكثر (أصحاب) هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة قليلة وهم محجوبون بالنصوص"[2].فشأن القياس العقلي، هو شأن القياس الفقهي، كلاهما ظهر بعد الصدر الأول، وهذا طبعا لظهور مشاكل جديدة (عقدية أو فقهية)، لم تكن مطروحة في تلك الفترة، واستعصى حلها على الفقهاء والفلاسفة، بالرجوع إلى الكتاب والسنة أو الإجماع، مما اضطرهم إلى وضع أدوات جديدة لاستنباط أحكام جديدة تمكنهم من رفع الحرج على المسلمين، وهذا كذلك ما حصل مع النحو حيث "لم يتكلم أحد من السلف الصالح –رضي الله عنهم– في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل، وكلام نبيه –صلى الله عليه وسلم– وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى فكان هذا من فعل العلماء حسنا وموجبا لهم أجرا"[3]، فليس كل علم ظهر بعد الصدر الأول، بدعة، يجب تجاوزها، وإنما قد يكون من الضروري وضعه والاعتماد عليه. أضف إلى ذلك إن المنطق كما يرى ابن حزم وابن تيمية فيما بعد، ليس دخيلا على العلوم الإسلامية، لأنه "مستقر في نفس كل

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص89

(2) المصدر نفسه، ص87.

(3) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت)، ص2.

ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم والجاهل كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم"[1].

فالقياس العقلي، داخل كل نفس، يستعمله الإنسان بالفطرة، بدليل أن الذكي لا يحتاج إلى تعلمه، والغبي لا يمكنه تعلمه، وكل ما فعل أرسطو أنه أخرج هذا القياس من الذات وضبط قوانينه، ولذلك يعتبره الغزالي "معيارا للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصقيلا للذهن، ومشحذا لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة لأدلة العقول، كالعروض بالنسبة إلى الشعر(...) فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمون الفوائد والأغوار"[2].

ولضرورة المنطق في بلوغ الحقيقة، يرى ابن رشد أنه من الضروري البدء بفحصه وإدراك حقيقته وأنواعه، هذا إذا لم يدرك من قبل من طرف العلماء والفلاسفة، وأن "يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به"[3] أي أن المعرفة ليست وقفا على شخص واحد أو مجتمع واحد، وإنما على الجميع أن يتحدوا وتتضافر جهودهم في الوصول إلى هذا العلم، لأنه من غير "الممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه، على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك"[4].

ومنه إذا كان من الضروري معرفة القياس الفقهي وأنواعه، وأن يعتمد في ذلك على كل الجهود المسخرة لوضع هذا المنهج في استنباط الأحكام، فالأحرى والأولى البحث في القياس العقلي وأنواعه، لأنه الأداة الوحيدة التي تمكننا من بلوغ اليقين في المسائل العقدية، وأن نستعين في ذلك بكل جهود العلماء والفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين، بغض النظر عن الملة التي ينتمي إليها كل واحد من هؤلاء، فالمعرفة العلمية لا تخص ملة دون أخرى أو مجتمعا دون آخر، وإنما هي تخص الإنسان كإنسان، ولذلك يرى ابن رشد أنه إذا كان المتقدمون من الفلاسفة سبقونا في اكتشاف هذا

---

[1] ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص2.

[2] الغزالي (أبو حامد): معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1379هـ/1960م، ص59-60.

[3] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص90.

[4] المصدر نفسه، ص90.

العلم فلا ضير في الاعتماد عليه إذا كان يفيدنا في بلوغ الحقيقة، فالآلة "التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام"[1].

وبهذا فاختلاف المجتمعات في الملة، لا يمنعهم من النظر فيما في كتبهم من معارف علمية صحيحة، لأنه من غير الممكن، أن يرفض علم من طرف بعض العلماء (السيوطي، الشهرزوري) فقط، لأنه من نتاج مجتمع وثني لا علاقة له بالإسلام، فالحكمة ليست وقفا على مجتمع دون آخر أو ديانة دون أخرى، وأنه قد يصل إليها من يطلبها بطرق صحيحة. كما هو الحال في المنطق، فقد اكتشفه أرسطو وهو من مجتمع وثني ووضع أنواعه وقوانينه وشروطه، ومنه علينا " أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صوابا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[2].فابن رشد في هذا النص، يعطي للعقل أهمية كبيرة في إدراك ما هو حقيقي وغير ذلك، وعلى الإنسان أن يستعمل عقله في قراءة كتب الآخر (القدماء) فإن كان فيها ما يفيدنا في مجتمعنا وديننا أخذناه، وإن كان فيها ما يبعدنا عن الحقيقة تركناه وحذرنا منه. فإذا تبين للعقل أن المنطق علم صحيح، وأداته القياس العقلي أداة منتجة للحقيقة فعلا، وهذه الحقيقة يقينية، ومن الضروري استعماله في الكشف عن الحقيقة، ففي الكشف عنها إدراك عظمة الخالق، فإن "من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية"[3].

ويقر ابن رشد، أن إدراك الحقيقة العلمية قد يستغرق زمنا طويلا جدا ولا يمكن لفرد واحد القيام بذلك، حتى ولو كان أذكى الناس، إلا "بوحي أو شيء يشبه الوحي، بل لو قيل له: إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين، لعد هذا القول جنونا من قائله، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياما لاشك فيه"[4].

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص91.

[2] المصدر نفسه، ص91.

[3] المصدر نفسه، ص91.

[4] المصدر نفسه، ص92.

فإذا كانت علوم التعاليم- العلوم الرياضية مثل: الهندسة وعلم الفلك، تحتاج إلى زمن طويل لإدراك حقيقة بعض الموجودات، مع العلم أن هذه العلوم حسية وبسيطة مقارنة بعلم الفقه وأصوله، وهو علم نظري متعلق بالإنسان مباشرة وبسلوكه، فهذا أعقد من العلوم الحسية، وهذه الأخيرة لم تنجز في فترة قصيرة فما بالك بعلم الفقه وأصوله، فلو رام "إنسان من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام –ماعدا المغرب– لكان أهلا أن يُضحك منه، لكون ذلك في حقه ممتنعا، مع وجود ذلك مفروغا منه، وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع (العلمية) فقط بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة"[1].

وهكذا يؤكد ابن رشد على ضرورة الاستعانة بجهود القدماء في وضع المعرفة العلمية سواء كانت عملية أو نظرية وخاصة إذا تعلق الأمر بالحكمة (الفلسفة)، فإنه يتوجب علينا لا محالة النظر في كتب القدماء والأخذ منها ما يتوافق وديننا وتبيان الأخطار والتحذير منها، أي علينا أن ننظر في الذي قالوه من ذلك (الموجودات) وما أثبتوه في كتبهم: "فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[2].

وإذا كان في كتب القدماء ما يوافق الحقيقة الدينية (الإسلامية) فمن الضروري النظر في كتبهم وإدراك تلك الحقائق التي دعا الشَّرع إليها واكتسابها لأن فيها معرفة الله بمعرفة حقائق موجوداته، وأن من "نهى النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشَّرعية والفضيلة (العلمية) والخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشَّرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى "[3].فالشَّرع حث على إدراك الحكمة في أي مكان، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها، وبالتالي من يقفل بابا من أبواب المعرفة فقد خالف الشَّرع بالضرورة.

ولا يجوز لأي عالم (مثل السيوطي أو الشهرزوري) تحريم الاشتغال بالمنطق، فقط لأنه لم يدرك منفعته في البحث عن الحقيقة وبلوغ اليقين، إما من " قِبَل نقص فطرته وإما من قِبَل سوء ترتيب

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص92.

[2] المصدر نفسه، ص93.

[3] المصدر نفسه، ص94.

نظره فيها أو من قِبَل غلبة شهواته عليه (أو) أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن (نمنعها) عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعا بطابعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض"[1].

ومنه يقر ابن رشد، بأن هناك عوائق عدة تمنع بعض العلماء من إدراك فائدة هذا العلم (المنطق) وإدراك حقيقته، ومن هذه العوائق ما هو نفسي كأن يكون الشخص بطبيعته (بمعنى لا يكون من ذوي القدرات العقلية الفائقة وإنما البسيطة) وهذا طبعا لا يؤهل للخوض في هذا المجال، أو لرغبة نفسية محضة، أي يرفض هذا العلم لتحقيق رغبة داخلية، وهناك عوائق معرفية، كأن معارفه السابقة تكون عائقا عن التطلع إلى ما هو جديد ومخالف لتلك المعارف، أو أن الشخص لم يجد من هو متحكم في هذا العلم فيطلعه على أهميته وضرورته في بلوغ الحقيقة.

وعليه فهذه العوائق مجرد عوارض لا يمكن الأخذ بها في رفض المنطق، لأنه بطبيعته مفيد ومهم، ويشبه ابن رشد فائدة المنطق في بلوغ الحقيقة بفائدة العسل في توقيف الإسهال، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: للذي أضره بسقي العسل أخاه لإسهال كان (به) فتزيّد الإسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه: "**صدق الله وكذب بطن أخيك**"[2] وهذا يعني أنه قد تكون الفائدة في كليهما غير واضحة بشكل مباشر وقد تغطيها عوارض ما، ولذلك على العالم ألا يتسرع في الحكم على هذا العلم إلا بعد نظر وتأمل.وإن مثل "من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل قوم من أراذل الناس قد يظنّ بهم أنهم ضلوا من قِبَل نظرهم (فيها) مثل من منع العاطش من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوما شرقوا به فماتوا فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري"[3].لا يمكن رفض المنطق، لأسباب عارضة، قد تؤدي بمستخدمه إلى الخطأ، فالعيب هنا ليس في المنطق في ذاته، وإنما في كيفية استخدامه، مثل شرب الماء، فهو ضروري للعطشان، وإن شرق أحد ما لشربه فمات، فلا ينسب ذلك إلى الماء وإنما لكيفية الشرب.

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص94.

[2] رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخذري، ج4، ص1736.

[3] ابن رشد: فصل المقال، ص94.

وقد سبق ابن حزم ابن رشد في التأكيد على أن كل من رفضوا العمل بالمنطق "فسروا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة، وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف، واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشَّرع وقبلوا قول الجهال، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنآها عن درايتها "[1] وعليه فكل من رفض المنطق، رفضه لأسباب غير سليمة قد ترجع إلى الأحكام المسبقة، أو أهواء غير سليمة،... بمعنى أن رفضه كان لعوارض فقط، بدليل أن هناك من العلماء (الفارابي، وابن سينا،...) "استناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها (...) ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح و الناصح، والصديق المخلص الذي لا يسلم عند الشدة ولا يفتقدها صاحبه في الضيق ذلك إلا وجده معه فلم يسلكو شعبا من شعب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم"[2] ومنه يؤكد ابن حزم على ضرورة المنطق في بلوغ الحقيقة.

وإن ما حصل للمنطق أمر عارض قد يحصل لأي علم (صناعة)، بحيث تعرض الفقه كذلك لهذا العارض "فكم من فقيه كان سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء كذلك، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية"[3] وعليه قد يقع الفقيه في أخطاء عند إفتائه في بعض القضايا الدنيوية لقلة علمه بهذا العلم ولقلة خبرته بالمسائل الدنيوية، ومع ذلك يبقى هذا العلم مستحسن لأنه بالطبع يقتضي الفضيلة العلمية، والخطأ فيه عارض لا أكثر.ولذلك "لا يبعد أن يعرض مثل هذا في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية كما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية".[4]

وهكذا تتضح ضرورة المنطق عند ابن رشد لتحصيل الحقيقة وبلوغ اليقين، ذلك أن المنطق عبارة عن "آلة قانونية تعصم مراعاتها (الإنسان) من أن يضل في فكره، فإذا حكم قوانين المنطق وطرق التفكير، فعند ذلك يعثر على جهة المطلوب، فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه"[5]، فالإلتزام

---

(1) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، المرجع السابق، ص7.

(2) المرجع نفسه، ص7-8.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص95.

(4) المصدر نفسه، ص94.

(5) الغزالي (أبو حامد): معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت)، ص95.

بقوانين المنطق وطرقه يُمَكِّن الإنسان من إدراك الحقيقة الواجب عليه معرفتها والوقوف على كنهها خاصة في العلوم النظرية كما يقول ابن رشد.

2. التـــأويـــل وأنـــواع البـــراهيـــن:

يرى ابن رشد، أنه إذا ثبت عند كل المسلمين أن الشريعة الإسلامية حق(1)، أي لا تحريف فيها ولا نقص، وأن هذه الشريعة هي التي دعت إلى البحث عن السعادة القصوى وإدراكها، وهي تتمثل في معرفة الله تعالى ومخلوقاته(2)، وأن هذا الأمر يدركه كل فرد بالطريقة التي تتناسب وطبيعته (أي قدراته العقلية)، ذلك "أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل [الخطابية] كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية "(3).

هذا يعني أن لكل فئة من الناس طريقتها في التصديق، بحسب قدراتها على الفهم والإدراك، فمنهم من يتمتع بقوى عقلية فائقة، مما يمكنه من التصديق بالأقاويل البرهانية، لأنه يدرك حقيقة المنطق، وشروط صحة القياس، ومنهم من هو أقل درجة من الأول من حيث الإدراك والفهم، ومن ثم لا يمكنه الاعتماد على الطريقة السابقة لنقص قدراته العقلية، وبذلك يعتمد في تصديقه للأقاويل على الطريقة الجدلية، وهناك فئة أخرى أقل درجة من الثانية من حيث الإدراك والفهم، إذ لا تقوى على التصديق بالأقاويل الجدلية، لضعف قدراتها العقلية ولذلك تعتمد في ذلك على الأقاويل الخطابية.

فاختلاف الأقاويل باختلاف الطرق، لا يعني أن الفئة الواحدة وخاصة الخطابية أو الجدلية، إنما تشك في يقين تلك الأقاويل، وإنما هي تعتبرها صادقة ويقينية، كتصديق صاحب البرهان بالبرهان أي لا تشك في يقين تلك المقدمات أبدا، ومن ثم لا يمكن جحد الشريعة الإسلامية تماما، طالما أن كل إنسان بإمكانه التصديق بها، بأي طريقة تمكنه من ذلك، بمعنى أنه لما كانت "شريعتنا، هذه الإلهية، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث تم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها، عنادا بلسانه [أو لم] تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى [لإغفال] ذلك من نفسه –ولذلك خص عليه السلام– بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى وذلك صريح في قوله

(1) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص96

(3) المصدر نفسه، ص96

تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ **[النحل آية:(125)]**"[1].وعليه يتخذ ابن رشد من هذه الآية الكريمة، دليلا قاطعا على تنوع البراهين في الشريعة الإسلامية، بمعنى أن الشريعة الإسلامية تخاطب كل طبقات الناس على اختلاف مستوياتها في الإدراك، لكي تتمكن منهم، ولا تكون لهم عليها حجة، فما هي هذه البراهين؟

-القياس البرهاني: يعرفه ابن رشد بقوله: "هو قياس يقيني يفيد العلم بالشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي كما قلنا، فتبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين معا، أعني علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه، فقد يجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها، هذه حال العلة من المعلول فما الذي يتبين هاهنا فهو أنه لا يمكن أن يكون قياس برهاني دون اجتماع هذه الشروط"[2].

ومنه فالقياس البرهاني عند ابن رشد، قياس يقيني، لأنه قائم على مبدأ السببية، بمعنى أنه لا يمكن التصديق بصحة مقدمة معينة أو وجود شيء معين، إلا إذا عرفنا العلة التي من أجلها هو موجود (أي سبب وجوده) في كل مكان وفي كل زمان، وأنه لا يمكن أن يكون موجودا بغيرها، وأن تكون هذه العلة واضحة لنا عن طريق الحس والاستقراء، أي لا يمكن التشكيك مطلقا بأنها سبب وجود ذلك الشيء، وهذا ما يؤكده ابن رشد بقوله: "إنه يجب في الشيء المعلوم مع أنه موجود على الصفة التي علم أن يكون غير ممكن أن يوجد بخلاف ما هو عليه موجود ولا في وقت من الأوقات، وذلك هو أن يكون ضروريا ودائما"[3]، ويوضح لنا ابن رشد هذا القول بمثال لا يمكن إنكاره، هو أنَّ الموت يتبع الذبح بالضرورة فالذبح علة لازمة وضرورية لحدوث الموت، فهو أمر ذاتي وليس عرضيا بل هو يقيني واضطراري. فالعلة هنا تتبع المعلول بالذات وليس بالعرض، إذ قد تكون العلاقة بين العلة والمعلول عرضية فقط، مثل "أن يمشي إنسان فيبرق البرق فإن ليس مشي الإنسان علة لوجود البرق،

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص96.

(2) ابن رشد: كتاب البرهان، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، م5، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص47.

وإنما اتفق ذلك اتفاقا"[1]، بمعنى أنه أمر عرضي فقط وليس جوهري، ولا يمكن الاعتماد على هذا الأمر العرضي في بناء البرهان، لأن البرهان " يجب أن يكون من مقدمات ضرورية من قبل أن الذي ليس يعلم الشيء أنه ضروري بأمر ضروري فليس يعلم أنه أمر ضروري بعلته لأن علة الأمر الضروري ضرورية، ومن ليس يعلم الشيء بعلته فليس عنده علم إلا بطريق العرض"[2].

ومنه فالوقوف على العلة التي تحدث الشيء بالذات لا بالعرض يمكننا من وضع مقدمات ضرورية صادقة، باعتبارها أوائل غير معروفة بحد أوسط لأنها لو احتاجت إلى حد أوسط، سننظر إلى معرفة هذا الحد الأوسط بحد أوسط ومن ثم نقع في الدور، وأما "كونها غير ذوات حد أوسط فمن قبل أن التي تعلم بحدود وسط فهي محتاجة إلى البرهان —كحاجة الأشياء التي يرام أن يبرهن بها–"[3]، وبذلك تكون المقدمة الأولية "هي التي ليس توجد مقدمة أخرى أقدم منها في المعرفة ولا في الوجود". [4]

ومن ثم فالمقدمة الأولية، هي المقدمة الأولى الواضحة بذاتها، التي اعتمد عليها من قبل في بناء المعرفة، وهي موجودة منذ القدم مما يبرر عموميتها، فهي القضية الأولى في الوجود، لأن مقدمات القياس ناتجة عن الحس والاستقراء أي من الوجود. "فمن قبل أنها علة للنتيجة، فهي متقدمة عليها بالسببية"[5]، فأساس وجود النتيجة تابع لوجود العلة ولولاها لما كانت قط، فالمقدمات أعرف من النتيجة لأنها سابقة عليها فهي معلولة والأخرى مجهولة، فمحال"أن يكون تصديق الإنسان بالشيء الذي لا يعرفه أكثر من الشيء الذي يعرفه"[6] بمغنى أدق "إن الشيء الذي من أجله وجد شيء ما يصفه ما هو أحق بوجود تلك الصفة له من الشيء الذي وجدت له تلك الصفة من قبله". [7]

فهذه هي شروط القياس البرهاني، التي لا محيد عنها، فهو يتألف من مقدمات أولية ناتجة عن العلة، وهي اضطرارية مما يؤدي إلى لزوم نتيجة اضطرارية عنها مثلا إذا قلنا: القمر ينمو ضوؤه بشكل

---

(1) ابن رشد: كتاب البرهان، ص47.

(2) المصدر نفسه، ص60

(3) المصدر نفسه، ص39

(4) المصدر نفسه، ص40

(5) المصدر نفسه ، ص39.

(6) المصدر نفسه، ص42.

(7) المصدر نفسه، ص42.

هلالي، وما هو بهذه الصفة يكون كري الشكل، وذلك أن الكرية التي في القمر هي السبب لنمو ضوئه قليلا قليلا على ذلك الشكل لكن النمو الذي بهذه الصفة أعرف عندنا بالكرية، فهذا القياس صحيح لأنه قدم لنا علة وجود الشيء، وهذه العلة معروفة اضطرارا ووصلنا إلى نتيجة تلزم عنها بالضرورة وهي صادقة.

وبهذا يعتمد ابن رشد على القياس البرهاني في بلوغ العلم اليقيني شأنه في ذلك شأن ابن حزم سابقا، إذ هو الآخر يرى أنه لبلوغ العلم اليقيني لابد من الاعتماد "على مقدمات موجبة لذلك الشيء المطلوب ثم نظرنا، في تلك المقدمات، فإن صحت بشهادة الحواس، فهي صحيحة، وإن لم تشهد لها فهي باطلة، وقد تؤخذ منها أشياء لا تشهد المقدمات الحسية ببطلانها، ولا من أشياء تشهد بصحتها، فهذه موقوفة قد دخلت في حد الممكن القريب، إلا أنه لا يسمى حقا"(1)، فالعلم اليقيني عند ابن حزم قائم فقط على ما هو يقيني بشهادة الحواس وبداهة العقول، لأنه " لا طريق أصلا إلى العلم إلا من وجهين أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس والثاني مقدمات راجحة إلى بديهة العقل وأوائل الحس"(2).

وعليه لا فرق بين القياس البرهاني عند ابن حزم وابن رشد، فكلاهما يشترط في صحة هذا القياس، الاعتماد على مقدمات اضطرارية بشهادة الحواس أو العقل، فالفرق بينهما شكلي فقط ذلك أن ابن حزم يرفض رفضا تاما الاعتماد على مبدأ السببية في القياس البرهاني، وابن رشد يأخذ به، لكن لو قارنا بين القياس البرهاني لابن حزم و القياس البرهاني لابن رشد قد نجدهما واحدا، وإنما ابن رشد قال بمبدأ السببية حتى يهاجم الأشاعرة الذين رفضوه، من جهة ولأنه مقتنع بما جاء عند أرسطو بهذا الصدد، حيث يقول هذا الأخير: "إننا نمتلك بالشيء علما مطلقا وليس بالعرض كما في الطريقة السوفسطائية، متى كنا نمتلك العلة التي وجد الشيء وعلمنا أن هذه العلة هي علة ذلك الشيء وأنه بالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الشيء على غير ما هو عليه"(3).

---

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار الفكر، 1400هـ/1980، ج1، ص44.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص44.

(3) *Aristote:les secondes analytiques Organon IV, présentation et traduction par Pierre Pellegrin, édition Flammarion France, 2005, p67.*

ومنه يتبين لنا، أن ابن رشد حافظ على المعنى نفسه عند أرسطو للقياس البرهاني، بحيث أنه متى علمنا علة وجود الشيء، تمكنا من بلوغ العلم اليقيني[1]، ولكن ابن حزم يرفض الأخذ بمبدأ العلة، لأنه من وضع العقل والعقل ناقص بحد ذاته ومن ثم لا يمكن بلوغ اليقين.

- القياس الجدلي:وهذا القياس يختلف عن القياس البرهاني تماما، لأنه يقوم بين اثنين، الغاية منه الغلبة والنصرة لا طلب الحق لذاته كما هو الحال في القياس البرهاني، فالقياس الجدلي "يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل"[2].ومنه فالقياس الجدلي لا يتألف من مقدمات يقينية واضحة، وإنما يتألف من مقدمات ذائعة[3] أي مشهورة، الغرض منها فقط إفحام الآخر ومن ثم الغلبة، ولذلك فهذا القياس خاص بفئة معينة من الجمهور لا تقوى على استعمال القياس البرهاني لضعف ملكاتها، فاعتقاد "كثير من الأمور النظرية، لا يمكن أن يقع التصديق لما لهم إلا بالطرق المشهورة وهي الأقاويل المستعملة في هذه الصناعة، كان أفضل ما ثبت به عندهم الأمور النظرية هي الأقاويل المشهورة"[4].

وهذا ما نلاحظه عند المتكلمين، فهذه الفئة في نظر ابن رشد لم تكن تقوى على استعمال القياس البرهاني في دحض حجج الخصم وإثبات قضاياه بهدف بلوغ اليقين، وإنما كان هدفها دحض حجج الخصم وإثبات قضاياها بأقاويل مشهورة، مما أوقعها في كثير من الأمور في الخطأ ولذلك يقول ابن رشد: "فمن غلب عليه الجدل، كثيرا ما يؤدي ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جدا وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للوجود أو غير مطابق يفضي إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة"[5].فعدم التحري وبلوغ اليقين في المقدمات قد يوقعنا في أخطاء جمة قد تشوش على العامي عقيدته كما حدث مع المتكلمين حسب رأي ابن رشد.

---

(1) *Ali Benmakhlouf: Averroès, Société d'édition les Belles Lettres, Paris, 2003, p63.*

(2) ابن رشد: كتاب الجدل والمغالطة، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبنـــاني، بـــيروت، ط1، 1992، م6-7، ص5.

(3) المصدر نفسه، م6-7، ص43.

(4) المصدر نفسه، م6-7، ص8.

(5) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المـــشرق، المطبعـــة الكاثوليكيـــة، بـــيروت، 1967، ج3، ص1418.

- القياس الخطابي:إن القياس الخطابي والجدلي، يختلفان عن القياس البرهاني، في أنهما يخاطبان الغير، بهدف إقناعه، بأية أقاويل سواء أكانت يقينية؟ أو ظنية، على عكس القياس البرهاني، فهو يكون بين الإنسان ونفسه، لأن غايته بلوغ اليقين لا لإقناع الآخر[1].

وإذا كان القياس الجدلي يهدف إلى الحوار والمناظرة، فإن القياس الخطابي يهدف إلى التعليم والإرشاد، بالاعتماد على مقدمات نفسية، ليست هي في حقيقتها موضوع التصديق وإنما معينة عليه، لأن هذه الفئة من الجمهور وهي العامة، لا تقوى على استيعاب المقدمات البرهانية ولا الجدلية، لأنها لا تتناسب وملكاتها العقلية، ولذلك يجب على الخطيب مخاطبة الجانب الوجداني منهم، كالكلام عن الرحمة أو المآل أو الخوف... مما يحملهم على تصديق النتائج التي يهدف إليها، أي أنهم "تكلموا في أشياء خارجة عن التصديق، وإنما تجري مجرى الأشياء المعينة في وقوع التصديق مثل التكلم عن الخوف والرحمة والغضب وما أشبه ذلك من الانفعالات النفسانية التي ليست معدة نحو الأمر المقصود تبيينه أولا وبالذات، وإنما هي معدة نحو استمالة الحكام والمناظرين ولذلك كانت كأنها موطئة للتصديق لا فاعلة له"[2].فالخطيب هنا مراعاة لقدرات العامة في التفكير، يحاول الاستيلاء على شعورهم تماما، كي يتمكن من عقولهم ومن ثم تصديقه في كل شيء حتى وإن كان خاطئا.

هذه أنواع البراهين، التي يصدق بها كل فئات الناس، وكل حسب طاقته، ولا يجوز لأي فئة تجاوز مرتبتها في التصديق، حتى لا يؤدي ذلك إلى الخلط والفوضى.والنوع الوحيد من البراهين السابقة، الذي له علاقة بالتأويل عند ابن رشد هو القياس البرهاني، لأن غرض التأويل عند ابن رشد هو بلوغ اليقين والأداة الوحيدة التي تمكنه من ذلك هي القياس البرهاني.

---

[1] ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص3.

[2] المصدر نفسه، ص5.

II. أســـس التـــأويـــل:

أدرك المتكلمون (المعتزلة) والفلاسفة والمتصوفة وحتى بعض الفقهاء أنه لا يمكن إجراء العملية التأويلية، إلا إذا كان هناك تمييز تام بين الظاهر والباطن، في الشّرع الإسلامي، وتحديد مجالاتهما بدقة، لتجنب وقوع الفوضى والاضطراب وخاصة على المستوى العَقَدي بالنسبة للعامة، غير أنهم لم يتفقوا على تحديد معاني الظاهر والباطن فيما بينهم، فإلى ماذا يرجع هذا الاختلاف فيما بينهم؟ وأين يكمن الفرق بينهم وبين ابن رشد في ضبط تلك المعاني؟ وما دور الخاصة في العملية التأويلية؟ وكيف لها أن تتعامل مع الحقيقة؟ وما الذي يتوجب على العامة الالتزام به؟

1. الظـــاهـــر والبـــاطـــن:

إذا استقرأنا القرآن الكريم، نجده قد استعمل هاتين اللفظتين (الظاهر والباطن) في مواضع كثيرة بمعانٍ عدة، منها في وصف الذات الإلهية، لقوله عز وجل: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**...﴾ **[الحديد آية:(3)]**، فمعنى الظاهر والباطن في هذه الآية، "أن الظاهر هو المتجلي للعقول بأدلته، والباطن أي الذي لا تدركه الأبصار بَرِّيَّتَه "[1]، فالظاهر هنا يعني الأمر الواضح للعيان لا يكتنفه الغموض أبدا، أما الباطن فهو المختفي وراء الظاهر لا تدركه الأبصار.

كما يمكن لهاتين اللفظتين أن تحملا معنى آخر، إذ "يجوز أن يكون معنى الظاهر هاهنا أي العِلم بالأشياء كلها، من قولهم ظهرت على أمر فلان أعلمته، ويكون الظاهر مخصوصا بما كان في الوجود والجهر، ويكون الباطن مخصوصا بما كان في العدم والسر"[2]، وهذا التفسير واضح في معناه أنه شيعي، إذ يرى في أشياء العالم كلها ظاهرة بما كانت موجودة ومعلومة ومن جهة أخرى هي باطنة لأنها تمثل العدم والسر، أي غير موجودة وواضحة على الأقل بالنسبة للعامة.

وهناك معنى آخر للظاهر والباطن متعلق بالأفعال في قوله تعالى: ﴿**وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ**﴾ **[الأنعام آية:(120)]** أي "علانيته وسره أو الزنا في الحوانيت والصديقة في السر أو الشرك الجلي

---

[1] الشريف رضا: تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له وصنع فهارسه محمد عبد الغني حسن، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م، ص326.

[2] المرجع نفسه، ص326.

والخفي"[1]، فالله تعالى في هذه الآية الكريمة يجنبنا ارتكاب الآثام سواء كانت ظاهرة أي علنية أم باطنية سرية، فهذه الأفعال سواء أكانت ظاهرة أو باطنة فهي حرام.لكن قد تكون أفعال أخرى ظاهرة أو باطنة حلال لقوله تعالى: **﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان آية:(20)]** " فظاهر الحلال حلال، وباطنه حلال، وظاهر الحرام حرام وباطنه حرام، ولكل شيء كما ذكرنا ظاهر وباطن، فهذا هو الظاهر والباطن"[2].

ما نستنتجه من هذه الآيات الكريمة أنّ لكل شيء ظاهرا وباطنا، ظاهر يتم بالوضوح وقريب من الحس، وباطن خفي لا يدرك بالحس، وقد يكون فقط في علم الغيب.

وهذا ما نجده بوضوح كذلك في الحديث الشريف حيث ذكر المفسر الإمام الألوسي السبط رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **"لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع"**[3] قال ابن النقيب: "إن ظاهر الآية ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر، وباطنها ما تضمنته من الأسرار التي اطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق وقيل: "الظهر التفسير والبطن التأويل""[4].ما نفهمه من هذا الحديث الشريف أنه يعطي الفكر الحرية في التفكير، ذلك أنه غير مجبر أن يقف على ظاهر معاني الآيات الكريمة، وإنما له القدرة على البحث في باطنها واكتشاف أسرارها والمعاني الخفية التي لا تنكشف إلا لأصحابها وهم الخاصة.

فالظاهر والباطن في القرآن الكريم انحصر في معنى الذات الإلهية أو في الأفعال أو في الجنة والنار، ولكن الحديث الشريف عمم ذلك على كل الآيات الكريمة، إذ لكل آية ظهر وباطن، الظاهر للعامة، والباطن للخاصة. ولذلك يقول الله تعالى: **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.[الزمر آية:(9)].**

ودليل ابن رشد على أن الشريعة قائمة على ثنائية الظاهر والباطن، ما يقره العالم الطبيعي "بأن للحقيقة وجهين أحدها ظاهر والآخر باطن، الظاهر متعلق بالحس، وينتج عنه حقائق مزيفة

---

[1] النسفي (عبد الله بن أحمد بن محمود): تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج8، ص31.

[2] الألوسي (شهاب الدين محمد): تفسير الألوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، المنيرية، (د.ت)، ج1، ص7.

[3] رواه الطبراني في معجمه الكبير عن عبد الله بن مسعود الهذلي يكنّى أبا عبد الرحمن، ج9، ص136.

[4] الألوسي: تفسير الألوسي، المرجع السابق، ج1، ص7.

غامضة، أما الحقيقة الباطنة، فهي الحقيقة التي تصل إليها عن طريق العقل من خلال البرهان، وهذه الحقيقة مختفية وراء الحقيقة الظاهرة، لا يمكن النفوذ إليها إلا بعد تحطيم المعرفة الحسية وتجاوزها إلى معرفة باطنة أساسها البرهان "[1].يريد أن يقول ابن رشد من خلال هذا النص أن الحقيقة العلمية لا يجدها العالم هكذا مبثوثة في الطبيعة أي في ظاهر الأشياء، وإنما عليه أن يبحث عنها بعقله وذلك بتجاوز ظاهر الأشياء إلى باطنها، ففي باطن الأشياء تكمن الحقيقة التي نصل إليها عن طريق العقل البرهاني.

فالوقوف عند المعرفة الظاهرية، في الحقيقة وقوف عند أخطاء لا تصمد أبدا أمام النقد العلمي، لأنها قائمة على الحواس، وهذا من شأن الجمهور، لأنه لا يدرك بعقله أنه خلف هذه الحقيقة الظاهرة هناك حقيقة باطنة، ولذلك لا يجب تكذيبه والتشويش عليه، وإنما يجب تصديقه فيما يعتقده، فما يدلنا عليه "ظاهر الحس من كون الأرض مسطحة أو من كونها أكبر من الشمس، فذلك مجرد ظاهر تقف عنده الحواس لقصورها، وليس ينبغي أن يكذب الجمهور في حواسهم في هذه المسألة، فإن ذلك تشويش عليهم وإدخال للشك في نفوسهم، وهذا سلوك مخالف أيضا لما تقتضيه "الفضيلة العلمية الخلقية""[2].نفهم من هذا أن ابن رشد يقول بالظاهر والباطن، الظاهر للعامة وسيلتهم في إدراكه هي الحواس، وهي على خطأ دائما، وباطن للخاصة وسيلتهم في إدراكه هي العقل وذلك بعد تحطيم المعرفة الظاهرة الحسية كما يقول باشلار "G.BACHLAR" في العصر الحديث.

لكن من المتعارف عليه أن العالم الطبيعي لا يمكنه بلوغ الحقيقة المطلقة بواسطة العقل، لأن عقله محدود، ولذلك فقد يقع في الخطأ حتى باعتماده على المنهج البرهاني، فله بالنسبة لابن رشد أن يعترف بهذا الخطأ، فهذا الاعتراف في حد ذاته فضيلة خلقية، ويعمل على تصحيحه، وهذا ما يسمى اليوم بنسبية المعرفة، يقول في ذلك: "إذا تبين فيما بعد بالبرهان أن الحقيقة هي غير ما كان قد أدى إليه البرهان من قبل، فإن الحقيقة الأولى ستصبح في حكم الخطأ، وسيكون صاحبها معذورا إذا اعترف بالخطأ"[3]وعليه فابن رشد يقر بحدود العقل وبنسبية الحقيقة، لأنه يقر بتغيرها.

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص66.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3] المصدر نفسه، ص66.

وهذا الأمر لا يقول به ابن رشد فقط، وإنما تقول به الشيعة كذلك فهي لكي تثبت أن للشريعة ظاهرا وباطنا، وأن الظاهر يمثل الجهل والباطل والباطن يمثل الحقيقة تستند إلى الطبيعة، حيث يقول الإمام علي -رضي الله عنه- كما جاء عن أحمد البحراني: "ليس هناك أظهر من الباطل ولا أخفى عن الحق". فالظاهر يلازمه الباطل، والحقائق خافية وراء الظاهر، أي في بطون ذلك الظاهر وتحتاج إلى عملية عبور من الأول إلى الآخر، بنوافذ أبصار العقول التي لا تنفذ الظاهر بأنها عمياء، إذ تقع ضحية خداع الحواس في إدراكها للظواهر يقول -رضي الله عنه- محذرا: "احذروا الدنيا فإنها غدارة غرّارة خدوع" إننا نفهم هذا الخطاب على ضوء قوله الآنف: "إنما الدنيا منتهى بصر الأعمى"[1].

نفهم من كل هذا أن كلاًّ من ابن رشد والبحراني يشتركان في القول بالظاهر والباطن، والظاهر يعني الجهل والباطل لأنه تابع لعمل الحواس، وهي خداعة على خلاف الباطن، الذي يعني الحقيقة، لأنه يقتضي إعمال الفكر لتحطيم المعرفة الحسية وتجاوزها.

ويؤكد البحراني على خداع الظواهر، بالاستناد إلى حقائق الواقع في ظل العلم الحديث "حيث يثبت بقاطع الأدلة وبما لا يحصى من الأمثلة ملازمة الجهل للظواهر واختفاء الحقائق فيما وراء الظاهر، ونسرد هنا جملة من تلك الظواهر والبطون الكامنة وراءها لنتعرف على حقيقة كل من الظاهر والباطن فمثلا:"الأرض يظهر سطحها مستويا ولكن هذا باطل والحقيقة الخافية والكامنة وراء هذا الظاهر أنها كروية (أو بيضاوية)..." "[2].

ومن أمثلة ابن رشد والبحراني، نصل إلى نتيجة أساسية أنه لا يمكن الوقوف عند ظاهر الآيات الكونية وإنما لابد من الغوص في باطنها وإدراك حقيقتها. لكن إذا كان هذا في الظواهر الكونية فكيف هو الحال في الآيات القرآنية؟

يرى ابن رشد، أنه إذا كانت الآيات الكونية تحتمل وجهين وجه ظاهر والآخر باطن، فالحال نفسه يصدق على الآيات القرآنية، يقول في ذلك، إن ما يصدق في شأن "الظواهر الطبيعية" يصدق أيضا على "ظواهر النصوص الدينية" التي تتحدث عن الله ذاته وصفاته وأفعاله، فما كان ظاهره منها يتعارض مع العقل، أي مع ما أدى إليه البرهان، تعارض الحجم الظاهري للشمس مع

---

[1] أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، المرجع السابق، ص337.

[2] المرجع نفسه، ص337.

حجمها الحقيقي الذي أدى إليه البرهان في علم الفلك، وجب على العلماء تأويله بما يتفق مع العقل وليس من الضروري إفشاء ذلك للجمهور الذي يثير ذلك الظاهر في أذهانهم إشكالا ما، بل قد يكون التأويل سببا في بلبلة عقولهم"(1).هذا يعني أن المعنى الظاهري للآية قد لا يعبّر عن الحقيقة، لأنه قد يتناقض مع البرهان العقلي، بحيث لا يمكن قبول المعنيين معا، لذلك وجب تحطيم المعنى الظاهري والأخذ بالبرهان العقلي دون إعلام العامة بذلك، لأن قدراتها العقلية بسيطة لا تمكنها من الفهم الصحيح لذلك مما، يؤدي إلى التشويش والبلبلة فقط.

وعليه يقر ابن رشد بأن للقرآن ظاهرا وباطنا، فهل هذا موقف كل الفلاسفة والعلماء والمتكلمين والمتصوفة؟

عند استقرائنا لمواقف الفقهاء، نجد منهم من يقول بالظاهر دون الباطن، على أساس أن القرآن تضمن ألفاظا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى تأويل وما كان منها غامضا، على الرسول صلى الله عليه وسلم توضيحه وتبيينه، فكلام الله تعالى "واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة، إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس"(2) وهذا ما يقره ابن حزم وابن تيمية أو المدرسة الحنبلية ككل، إذ يؤكد ابن تيمية ذلك بقوله إن "النبي –صلى الله عليه وسلم– بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه"(3) لقوله عز وجل: **﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل آية:(44)]** ومن ثم "ينبغي أن يقر الشَّرع على ظاهره"(4).

فبالنسبة لهؤلاء، أن الله تعالى خاطب عباده بألفاظ واضحة بينة بذاتها لا تحتمل إلا معنى واحدا، وهو المفهوم من ظاهر اللفظ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن وفسر للناس كل ما استشكل عليهم.ولذلك يرى ابن تيمية أن القول بالظاهر والباطن أو بالحقيقة والمجاز أمر مستحدث، لم يقل به أئمة اللغة المتقدمين، فتقسيم اللفظ إلى "حقيقة ومجاز عمل محدث بعد القرون الثلاثة الأولى

(1) ابن رشد :فصل المقال، المصدر السابق، ص66

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، ج2، ص133.

(3) ابن تيمية: مجموع فتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغــرب، (د.ت)، ج3، ص331.

(4) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هــ-1997م، ج6، ص224.

للهجرة، ولا أساس لهذا التقسيم بين أئمة اللغة المتقدمين، ومن ظن أن من أهل اللغة من نص على أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره قال بما لا يستطيع أن يقدم دليلا له "[1].

ويؤكد ابن القيم على ذلك بقوله: "والشَّرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه، ولا أثار إليه، وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو وابن العلاء والأصمعي وأمثالهم، كما لا يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة "[2].

هذا يعني أن العلماء في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، لم يقولوا بالظاهر والباطن في كلام الله عز وجل، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أنه لم تكن هناك ضرورة عقلية تستدعي تقسيم اللفظ إلى ظاهر وباطن، فكل ما كان يطرأ من مشاكل على الناس أو تطرأ عليهم بعض الاستفهامات، كان بالإمكان حلها بالرجوع إلى الكتاب العزيز أو إلى السنة الشريفة أو بعرضها على الصحابة رضي الله عنهم أو على أحد من الأئمة المتضلعين في العلوم الدينية، مثل الأئمة الأربعة.

لكن الأمور لم تبق على هذه البساطة والوضوح، وإنما تعقدت أكثر و لم يعد بالإمكان حلها بالرجوع إلى ظاهر اللفظ كما كان يفعل سابقا، وهذا ما حدث مع المعتزلة في مواجهتها لأهل الشرك والإلحاد إذ يقول ابن القيم: "وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا ولا لغويا فهو اصطلاح محض وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين، وأشهر ضوابطهم قولهم إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا، ثم زاد بعضهم في العرف الذي وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشَّرعية والعرفية"[3].

---

[1] ابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، دار السلفية، 1351هـ، ص5.

[2] ابن قيم (الجوزية الدمشقي):مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصره الشيخ محمد الموصلي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص231.

[3] المرجع نفسه، ص233.

وهكذا ينكر هؤلاء الأخذ بالمجاز في فهم النص الديني وتفسيره، يقول السيوطي في ذلك: "وقد أنكر قوم وقوع المجاز... وقالوا: إنه أخو الكذب، والقرآن مترە عنه، وأن المتكلم لا يعدل إليه، إلا إذا ضاقت الحقيقة، فيستعير وذلك محال على الله تعالى"[1].وفي رأيهم أن أول من قال بالمجاز (الباطن) هم بعض علماء الكلام من معتزلة وجهمية، وهذا صحيح لأن المسائل الدينية التي واجهوها من أعدائهم المشركين والملحدين، لم يكن حلها بالوقوف على ظاهر الآيات الكريمة، لأنها ستؤدي في رأيهم إلى التجسيم لا محالة وهذا لا يصدق على الذات الإلهية أبدا، أي أنهم واجهوا "مذهبا دينيا أراد أن ينفي عن الصورة التي يصلها المؤمن في قرارة نفسه للألوهية وحقيقتها، وتدبيرها، كل ما يتجافى عن العقل ويتترل بها على نحو لا يليق إلى دائرة الماديات، وكذلك كل اختيار يتنافى مع مقتضيات الحكمة"[2]، أي أنهم واجهوا مذهبا دينيا، يتمثل في مذهب لمجسمة، إذ يصف الذات الإلهية بصفات مادية شأنها في ذلك شأن الإنسان، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. مما يعني أنهم وقعوا هنا في تعارض مع تصورات سائدة، بدت فيها الألوهية المجتمعة غير منفصلة عن صفاتها، و لم تفهم القدرة الإلهية فهما يختلف كثيرا عن قدرة سلطان يتصرف دون مسؤولية، باختيار لا تحده قيود"[3].

من هذا القول نفهم أن هذا المذهب عمل على تحريف حقيقة الذات الإلهية ووصفها بما لا يليق بذاتها مما اضطر المعتزلة "إلى دفع هجمات الخصوم (...) بتأسيس مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية، كما أوجبت عليهم من ناحية أخرى إضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الحذف في تأويلها، واستخدامها في تأييد مذهبهم الخاص"[4] أي أن سلاحهم الوحيد في رد حجج الخصم كان التأويل وذلك بالاعتماد على المجاز أي الباطن وذلك لخدمة الشريعة الإسلامية والحفاظ عليها من تشويش الأعداء.

والحال نفسه يصدق على الجهمية، مؤسسها جهم بن صفوان (ت128هـ) حيث نظر إلى العالم الذي نحيا فيه -العالم الطبيعي والإنساني- بوصفه عالم "المجاز" في مقابل عالم "الحقيقة الإلهي

[1] السيوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1969، ج1، ص246.

[2] جولد تسهر (اجنتس):مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت ،لبنان، ط2 ،1403هـ /1983م، ص221.

[3] المرجع نفسه، ص221.

[4] المرجع نفسه، ص221-222.

الماورائي"فقد ذهب إلى القول: "أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله –سبحانه– إلا أنه خلق للإنسان قوة كامنة بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا بذلك، كما خلق له طولا كان به طويلا، ولونا كان به متلونا من أفعال وحركات أو بالنسبة للطبيعة"[1].بمعنى أن كل ما ينسب للإنسان هو على سبيل المجاز لا الحقيقة، فالفاعل الحقيقي هو الله تعالى.

وتقسيم المتكلمين (معتزلة وجهمية) اللفظ إلى ظاهر وباطن/ حقيقة ومجاز، انتقل إلى الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) فكل منهما رأى أن ظاهر اللفظ في القرآن الكريم لا يعبر عن الحقيقة المرجوة، وإنما هو مجرد رمز أو مثال لمعانٍ أخرى متعددة لا ندركها إلا إذا تجاوزنا الظاهر إلى الباطن، أي: "هناك ظاهر غير مقصود في حقيقة الأمر وإنما أتي به تقريبا لإفهام الناس، وتمثيلا لعقولهم، حتى يستطيعوا إدراك ما شذ فهمه من المعاني بالتمثيل والتخييل، وهناك باطن خفي مقصود، لم يصرح به الشَّرع لأنه لو صرح به على حقيقته عاريا عن التمثيل أو التخييل والرمز لسارع الناس إلى المكابرة والعناد ولما تقبلوا هذه الحقائق"[2].

ومنه فالشَّرع في نظر الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) ينقسم إلى ظاهر وباطن، ظاهر يمثل الحقيقة لأنه عبارة عن مجرد رموز وإشارات للعامة، لتقريب الحقيقة إليهم ومن ثم استيعابها، وهناك باطن وراء هذا الرمز يحمل الحقيقة لا يدركه العامة وإنما الخاصة فقط، ولا يمكننا بلوغ هذه الحقيقة الباطنية إلا بفك شفرة الرمز واستكشاف الحقيقة التي يتضمنها ،وسيلته في ذلك طبعا هي الإشراق أو الإلهام أو الوحي، إذ يقول ابن سينا في ذلك: "إن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الإلهي وكذلك أجلّة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات

---

[1] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1996، ج2، ص338.

[2] محمدالسيد الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل،منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1393هـ/1973م، ص127.

التي حشوا فيها أسرارهم. كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون"[1]. ففي هذا النص يؤكد ابن سينا أن كلام الأنبياء لم يكن إلا رمزا، بمعنى أن الحقيقة مرموز إليها بما يقربها إلى أفهام العامة وهو الظاهر، أما الباطن فلا تدركه إلا الخاصة. فالشرائع في رأيه "ورادة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقربة ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة"[2]. هذا يعني أن غنى الشريعة وثراءَها هو تميزها بثنائية الظاهر والباطن، فالظاهر مجرد رموز وإشارات، حتى يتمكن العامة من الفهم إلى حد ما، أما الخاصة وعن طريق الإشراق فإمكانها فك شفرة هذه الرموز واكتشاف معاني عدة خلفها مما يكسب الشريعة معاني عدة.

كما أن إخوان الصفاء يعتقدون بأن للقرآن ظاهرا وباطنا، إذ يقولون في ذلك "إن علم الدين وآدابه وما يتعلق به نوعان: فمنها ظاهري جلي، ومنها ما هو باطن خفي، ومنها ما هو بين ذلك..."[3]، إن فهم علوم الدين وأحكامه لا يتوقف على معنى واحدا، وإنما على معانٍ عدة، تختلف بحسب اختلاف قدرات الناس في الإدراك والفهم، ففهم العامة يتعلق بما "كان ظاهرا جليا مكشوفا، مثل علم الصلاة، والصوم، والزكاة والصدقات، والقراءة والتسبيح والتهليل، وعلم العبادات [...] وما شاكلها تعليما وتسليما وإيمانا..."[4]. ففهم العامة إذن حسي، يقتصر على مختلف الأعمال التي تقوم بها الجوارح من عبادات، بهدف تجنب الوقوع في المعاصي، وبلوغ مرضاة الله تعالى.

أما الفئة التي تتوسط الخاصة والعامة، فالأليق بها "التفقه في أحكام (علوم الدين) والبحث عن السيرة العادلة، والنظر في معاني الألفاظ مثل التفسير والتتريل والتأويل والنظر في المحكمات والمتشابهات، وطلب الحجة والبرهان، وأن لا يرضى من الدين تقليدا، إذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر"[5]، هذه الفئة تعتبر من أهل النظر والتفكر، إذ عليها أن تجتهد في تجاوز المعنى الظاهري إلى

---

(1) ابن سينا: رسالة في إثبات النبوات لابن سينا، حققها وقدم لها ميشال مدمورة، دار النهار للنشر بيروت، ط2، 1991، ص48.

(2) ابن سينا : الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا ،دار الفكر العربي ،ط1، 1949، ص39.

3 إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم: عليوش عبود، طبعة المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، موفم للنشر، 1992، ج4، ص331.

4 المرجع نفسه، ج4، ص331.

5 المرجع نفسه، ج4، ص331.

المعنى الباطني، سواء أكان ذلك على المستوى الفقهي أو العقدي، شرط أن يكون المعنى الباطني مدعما بأدلة عقلية.

والذي يصلح "للخواص البالغين في الحكمة الراسخين في العلوم من علم الدين أن يطلبوه، ويليق بهم أن ينظروا فيه ويبحثوا عنه، هو النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية، وأسرارها المكنونة التي يمسها إلا المطهرون من أدناس الشهوات، وأرجاس الكبر والرياء، وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة"[1].

يتعين على الفئة الاستعانة بقدرة أخرى تتجاوز العقل هي الإلهام، لكي تتمكن من فك شفرة الرموز والقبض على المعاني المتوارية خلف الرمزية، والتي تعبر عن مقصد الشارع، غير أنها لا تتمكن من بلوغ هذه المرتبة إلا بالعمل على إماتة الشهوات، وتجنب كل الرذائل، مما يعمل على طهارة النفس وصفائها، لتكون مستعدة لتلقي الحقائق من الله تعالى عن طريق الإلهام، فالكشف "عن الأمور الإلهية الحسية والأسرار المخزونة [...] بإلهام الله تعالى..."[2]. غير أن مصادر المعرفة عندهم (إخوان الصفاء) لا تتوقف على الإلهام فقط، وإنما تتعداه إلى ما استنبط من تفاسير كتب الأولياء وتنزيلات الأنبياء عليهم السلام، ومما قد جرى على ألسنة الحكماء في إشاراتهم ورموزهم[3]. فمصادر الحقيقة عندهم ليست واحدة وإنما متعددة، وهذا ما نستشفه من تعريفهم لله تعالى، حيث يقولون: "... لا يعلم من خلقه ما هو، وأين هو، وكيف هو، وهو الفائض منه، وجود الموجودات وهو المُظهِر صور الكائنات في الهيولى المبدّع جميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان، بل قال كن فيكون وهو موجود في كل شيء من غير مخالطة، ومع كل شيء من غير الممازجة، كوجود الواحد في العدد..."[4]، فهذا التعريف مبني بالأساس على النظريات الفلسفية: نظرية الفيض للأفلوطينية المحدثة، ونظرية العدد لفيثاغورس.

والشيعة هي الأخرى، تقر بأن للقرآن ظاهرا وباطنا، ذلك أن "...آيات كثيرة من كتابه سبحانه وتعالى ذكر للأمثال والباطن والتأويل، وذلك معروف في لسان العرب الذي نزل القرآن

[1] إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج4، ص331-332.

[2] المرجع نفسه، ج4، ص377.

[3] المرجع نفسه، ج4، ص377.

[4] المرجع نفسه ، ج4، ص337.

به وخاطبهم بلسانهم فيه، وذلك من معجزات وغرائب تأليفه، إنه يأتي بالشيء الواحد وله معنى في ظاهره ومعنى في باطنه، فجعل عز وجل ظواهره معجزة رسوله، وباطنه معجزة الأئمة من أهل البيت، لا يوجد إلا عندهم..."[1]، ومنه يعتبر القاضي النعمان ظاهر القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لا يمكن لأحد أن يأتي بمثله على المستوى اللغوي، وحفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم على ظاهر القرآن دون تأويل، كان بهدف تمكين العامة من فهمه واستيعابه بحسب قدراتهم المعرفية. أما الباطن فهو معجزة الأئمة من أهل البيت، فلهم وحدهم الحق في تأويله، والكشف عن أسراره وإدراك حقائقه لذلك نرى "الإسماعيليين يؤكدون كمال الرسول بإضافة التأويل إليه، إذ هو الذي كشف التأويل لعلي بن أبي طالب حسب زعمهم فهو إذن مصدره"[2]. هذا يعني أن الرسول صلى الله عليه وسلم، أطلع علي بن أبي طالب على تأويل الباطن، وهو نقله إلى أهله الواحد تلو الآخر، مما يبين انحصار التأويل في أهل البيت دون غيرهم، ومادام الإسماعيليون يقرون باستمرار الإمامة فالتأويل عندهم للآيات الكريمة متجدد بتجدد العصور، فالتأويل عندهم مسار لحركة الواقع ولكل متطلبات العصر.

أما بالنسبة للغزالي فهو يعبّر عن الظاهر والباطن، بلفظي الصدف والقشر، ولكن "ليست على مرتبة واحدة، بل للصدف وجه إلى الباطن ملاق للدرر، قريب التشبه به لقرب الجوار ودوام المماسة ووجه إلى الظاهر الخارج قريب التشبه بسائر الأحجار، لبعد الجوار وعدم المماسة، فكذلك صدف القرآن ووجه البراني الخارج وهو الصوت، والذي يتولى علم تصحيح مخارجه في الأداء والتصويت صاحب علم الحروف، فصاحبه علم القشر البراني البعيد في باطن الصدف فضلا عن نفس الدرة"[3].

فالقرآن عند الغزالي ينقسم إلى ظاهر يتمثل في المعنى الظاهري وباطن يعبر عن السر الحقيقي للعقيدة، والذي لا ينكشف إلى للخاصة بحسب درجاتهم في الطهارة والتقرب من الله إلى أن يصلوا

---

[1] القاضي النعمان: كتاب أساس التأويل، المرجع السابق، ص31.

[2] الحبيب الفقي: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي (القاضي النعمان)، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، (د.ت)، ص66.

(3)الغزالي (أبو حامد): جواهر القرآن، تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا القباني، قصر الكتاب، البليدة، ط3، 1404هـ/_1984م، ص36.

إلى "رتبة عالية شريفة، إذ علم التفسير عزيز بالنسبة إلى تلك العلوم"[1].فللقرآن ظاهر قد يقنع العامة بأنه المعنى الوحيد والأخير له، ولكن في الحقيقة هناك معنا باطنيا آخر خلف المعنى الظاهر ،هو علم الصدف، وهو عبارة عن نور يقذفه المولى في قلب المؤمن.

والأمر نفسه نجده عند فخر الدين الرازي، إذ يرى أنه من غير الممكن حمل آيات القرآن على ظاهرها، إذا كانت تتعارض مع الدليل العقلي، وإنما يجب الأخذ بالمعنى الباطن عن طريق التأويل، وهذا ما يؤكده بقوله: "إن آيات التشبيه كثيرة، لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها"[2] وعليه لا يمكن الأخذ بالمعنى الظاهري للآيات الكريمة خاصة إذا تعارض هذا المعنى مع الفهم العقلي، أي أنه لو "قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما اشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي"[3].فالظاهر لا يقول الحقيقة دائما، وإنما قد يكون حاجبا لها، يتوجب على العلماء كسر ذلك الحجاب، والبحث عن المعاني الخفية وراء الظاهر لمعرفة الحقيقة المقصودة.

وابن عربي الصوفي هو الآخر يؤكد على أن الآيات الكريمة لا تفهم على ظاهرها وإنما يجب البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى الظاهري، فالظاهر يحجب الحقيقة الباطنية، ولا تنكشف إلا لأصحابها، ولذلك يقول: "فظاهر الشَّرع ليس إلا نصيب العامة من الناس، وأصحاب النظر الفكري كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطنا لهم وحدهم"[4].

فأغلب العلماء والفلاسفة ماعدا أهل السنة، يرون بأن للشّرع ظاهرا وباطنا، على اعتبار أن الظاهر عبارة عن رموز وأمثال، قصد من خلالها الشارع تقريب المعنى الحقيقي للعامة أما الخاصة أي الفلاسفة أو المتصوفة فلهم القدرة العقلية أو الكشفية على النفوذ إلى باطن الآيات واكتشاف المعنى

---

[1] الغزالي (أبو حامد): جواهر القرآن، ص37.

[2] الرازي (فخر الدين): المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العـربي بـيروت، ط1، 1407هـ/1987م، ج1، ص309.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص309.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، بولاق ،1887،ج1، ص121.

الحقيقي لتلك الآيات.وفي هذا الطرح لا يستثنى ابن رشد طبعا، لكن ما ضرورة القول بثنائية الظاهر والباطن عنده؟

إن ابن رشد عند شرحه وتلخيصه لفلسفة أرسطو، تمكن من إدراك حقيقتها، على أنها فلسفة قائمة على البرهان العقلي، وهذا البرهان لا يقع في الخطأ لأنه يخضع في تطبيقه لشروط صارمة تضمن سلامته ولذلك يقر ابن رشد: "إن معشر المسلمين، نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشَّرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[1] أي أنه لا اختلاف بين الحقيقة الفلسفية والدينية، وإنما يمثلان حقيقة واحدة، لكن كيف ذلك؟

يرى ابن رشد، أنه إذا كانت بعض القضايا والمسائل سواء أكانت واقعية أو فكرية، لم تتكلم فيها الشريعة الإسلامية أبدا، فللفيلسوف أن ينظر في تلك القضايا من خلال النظر العقلي، كما ينظر فيها الفقيه وفق القياس الفقهي، ومن ثم استنباط أحكام تخص تلك القضايا[2].أما إذا كانت هناك قضايا ومسائل، تكلمت فيها الشريعة الإسلامية مثل: وجود الله، ووجود الأنبياء، واليوم الآخر، وكانت هذه الأمور لا تتعارض في ظاهرها مع النظر العقلي، فلا مشكلة بينهما[3]، لكن إذا كانت هناك قضايا تكلمت فيها الشريعة الإسلامية وظاهرها يتعارض مع النظر العقلي وجب تأويلها ضرورة مثل مسألة حدوث العالم، وهو يؤكد على ذلك بقوله: "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشَّرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَنْ زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول! بل معقول: ما من منطوق به في الشَّرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشَّرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشَّرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[4] وهذا ما نلمسه بوضوح في قضية حدوث العالم، ذلك أن ظاهر الشَّرع يقول أن العالم محدث لقوله عز وجل: **﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل آية:(40)]** والفلسفة الأرسطية تقول أن العالم قديم، فهناك اختلاف ظاهر بين الحقيقة الدينية والفلسفية، غير أن

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص97.

(3) المصدر نفسه، ص97.

(4) المصدر نفسه، ص 98.

ابن رشد يقوض هذا الاختلاف ويؤول الآيات الكريمة التي تقول بالحدوث إلى مساندة القضية الفلسفية، ويعتمد في تبرير موقفه بظاهر آيات القرآن لقوله عزَّ وجل: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت آية:(11)]**، **﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ [هود آية:(7)]**، فيستنتج أن ظاهر الآيات الكريمة يؤكد على أن العالم قديم وليس محدث وهذا ما تقول به الفلسفة الأرسطية، ويتحدى ابن رشد في ذلك أيا كان يثبت من القرآن الكريم أن الله كان و لم يكن معه شيء.

وعليه فإذا حصل تعارض بين الحقيقتين عند ابن رشد أولت الحقيقة الدينية لصالح الفلسفة (العقل) وهذا ما يقول به فخر الدين الرازي كذلك "فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معا وإلا لزم تصديق النقيضين، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معا، وإنه محال، فلم يبق إلا (...) القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل، فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياها على عدم التعارض العقلي"[(1)]. وبهذا يقدم الرازي الدليل العقلي على الدليل النقلي، على أساس أن هذا الأخير لا يفيد اليقين وإنما الظن، على خلاف الدليل العقلي، الذي يفيد القطع، والذي يقدمه على الدليل النقلي ويجلبه أصلا له.

كما أن الغزالي يقول "بضرورة تجاوز ظاهر اللفظ، لأن التقليد لظواهر معاني القرآن والجمود عليها، حجاب عظيم عن الفهم"[(2)].فبالنسبة للغزالي لابد من الاعتماد على الفهم، في فهم الشريعة الإسلامية، وتجاوز ظاهر الآية، لأنه قد يشكِّل حجابًا أو عائقًا عن الفهم الصحيح وذلك بالاعتماد على العقل، لكن دون إفراط، بمعنى أنه على العقل أن يتقيد بما جاء في الشَّرع هذا من جهة، ومن جهة أخرى على الشَّرع أن يأخذ بنور العقل، فالمعرض "عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشَّرع نور على نور"[(3)].

[(1)] الرازي (فخر الدين): أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1406ه_1986م، ص220.

[(2)] الغزالي (أبو حامد): الأربعون في أصول الدين، الجندي، 1383هـــ، ص39.

[(3)] الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد، الجندي، (د.ت)، ص28-29.

فالشَّرع يقدم للعقل كل الحقائق التي تهديه إلى الطريق المستقيم والعقل يعمل على فهم تلك الحقائق وإدراك جوهرها ومن ثم يدرك الحقيقة الكاملة التي تجمع بين الشَّرع والعقل معا، ولذلك يقول: "فلا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل"[1] والعقل الذي يتحدث عنه هنا الغزالي هو عقل الخاصة الذي يتميز بالصفاء والطهارة والذي يترقى مراتب العلوم إلى المرتبة العالية الشريفة أين يشرق عليه نور المعرفة من الله تعالى.

والغزالي في هذه النقطة يختلف عن ابن رشد تماما فهو لا يتحيز إلى الحقيقة الفلسفية تماما ولا إلى الحقيقة الدينية تماما وإنما يحاول التوسط بينهما وهذا ما يؤكده في وصفه للفرقة الخامسة على أنها تتوسط بين المعقول والمنقول وتجعل كلا منهما أصلا، واتجاه هؤلاء ينكر تعارض النقل مع العقل، فالفرقة المتوسطة هي الفرقة "الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشَّرع وكونه حقا، ومن كذّب العقل فقد كذّب الشَّرع، إذ بالعقل عرف صدق الشَّرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذّب العقل بالشَّرع، وما يثبت الشَّرع إلا بالعقل"[2].

وبهذا ندرك أن كُلاًّ من الغزالي وفخر الدين الرازي وابن رشد، يحاول الجمع بين العقل والشَّرع ولكن كل واحد بطريقته الخاصة، لأن لكل واحد منهم منهجه الفلسفي المتميز عن الآخر.

وإذا كان بعض الفلاسفة يقرون بأن للشّرع ظاهرا وباطنا، فإنهم غير متفقين على الآيات التي تحمل على ظاهرها والآيات التي تقبل التأويل ولذلك "أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشَّرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول: فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره"[3] وهذا الاختلاف لا محالة يؤدي إلى تعدد المعاني للآية الواحدة، مما يكون ثراء معرفيا هائلا وهذا ما يشهده الغرب اليوم على مستوى النصوص، أي الانفتاح على مختلف القراءات.

---

[1] الغزالي (أبو حامد): ميزان العمل، الجندي، (د.ت) ص160.

[2] الغزالي (أبو حامد): قانون التأويل ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، المرجع السابق، ص9-10.

[3] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص98.

ومنه يرى ابن رشد على غرار المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، ضرورة الأخذ بمفهومي الظاهر والباطن، حتى نفهم مقصد الشَّرع ونحدد معانيه الدقيقة المتوارية خلف المعنى الظاهري، والتي لا يدركها إلا الخاصة بما خصّهم الله تعالى به من قدرات عقلية تمكنهم من ذلك.

2. العــامــة والخــاصــة عنــد ابن رشــد:

إن قول ابن رشد بأن للشريعة ظاهرا وباطنا، حمله على القول بالضرورة بأن هناك عامة وهناك خاصة، فالسبب الحقيقي في "ورود الشَّرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ " إلى قوله " وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران آية: (7)]**"[1].

فابن رشد يقسم الناس إلى عامة وخاصة بحسب تقسيم الشَّرع إلى ظاهر وباطن، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى القدرات النفسية للناس فهي ليست واحدة لدى الجميع، بتقرير العلم في ذلك، فمنهم من يملك عقلا عمليا، لا يقوى تماما على التفكير النظري، ومن منهم من يتمتع بقدرات عقلية أكبر، ويرى في التفكير النظري ضرورة لحل مسائل دينية أو اجتماعية أو فكرية... ومن ثم لا يمكن فرض على الفئة الأولى أن تفكر في المسائل البرهانية أو أن تفهمها لأنه ليس في قدراتها النفسية أن تحملها بما لا تطيق وهذا لا يجوز تماما.

وإن كان هناك من المفكرين المعاصرين (من أمثال: عبد المجيد الصغير)، مَنْ يجدون موقف ابن رشد هذا من العامة والخاصة، موقفا تعسفيا لأنه لا يوجد ما يبرره على مستوى الشريعة الإسلامية، ذلك أنه في تقسيمه هذا الثنائي للناس، كأنه ينسب "للجمهور من الناس عقائد وأفكارا خاصة بهم يأبى الخواص اعتقادها بالرغم من الإدعاء من الحكمة والشريعة صنوان لا تعارض بينهما: ذلك أنه إذا كان مبلغ علم الجمهور ومطلب الشارع منهم الاعتقاد بظاهر الشَّرع دون تأويل، كما يقول ابن رشد في "مناهج الأدلة" فإن هذا الظاهر "صريح" بما لا يزيد عليه في القول بخلق الله للعالم أي بتقدمه على العالم وصريح بعلم الله للجزئيات، وصريح في القول بالبعث الجسدي، فكيف نستطيع إذن (وهذا سؤال مهم) أن نستنتج من "ظاهر" الشريعة، وعن طريق التأويل، ليس ما يعارض ذلك الظاهر

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص98.

فحسب بل ما يناقضه مناقضة مطلقة؟ إذ لا يجوز في التأويل الانتقال من ظاهر الكلام إلى ضده وإلى ما يناقضه"[1]. فهذا المفكر يرفض تقسيم ابن رشد الناس إلى فئتين عامة وخاصة عامة تهتم بظاهر الآيات الكريمة، وخاصة تهتم بالباطن الناتج عن البرهان العقلي، لأن هذا يؤدي في نظره إلى حقيقتين مختلفتين إلى درجة التناقض وهذا غير مقبول شرعا.

لكن ابن رشد يرى أن هذا الاختلاف في الحقائق بين العامة والخاصة، لا يرجع إلى رغبة المؤول وإنما إلى الشَّرع ذاته، ذلك أنه ورد في الشَّرع آيات تتميز بالتعارض في ظاهرها مما يتحتم على الخاصة (الفيلسوف) تجاوز ذلك التعارض بالتأويل وبلوغ مقصد الشَّرع في ذلك، مثال ذلك أن المفكر عبد المجيد الصغير يرى أن العالم محدث بظاهر الآيات الكريمة، وابن رشد يرى أنه قديم بالاستدلال بظاهر الآيات الكريمة لقوله تعالى: **﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ [هود آية:(7)]**، **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت آية:(11)]**، وهذه الآيات الكريمة تؤكد حسب ابن رشد أنه كان الله تعالى ومعه الماء أو الدخان، ويتحدى أيا كان أنْ يثبت أنَّ الله كان مع العدم. ومنه نرى فعلا أن الآيات قد تختلف في معناها الظاهري في كثير من المسائل الدينية، وهنا يتحتم على المؤول أن يتخذ من المنهج العقلي، أداة أساسية لتجاوز ذلك الاختلاف وبلوغ مقصد الشارع.

كما يتهم عبد المجيد الصغير ابن رشد في تقسيمه الناس (عامة وخاصة) بالتقليد "للفكر اليوناني وللمدينة اليونانية ولرأي أفلاطون خاصة في وجوب اقتصار الفلسفة والتأمل العقلي على طبقة أرستقراطية خاصة عازفة عن كل نشاط عملي إلى التأمل الخاص والدائم"[2]. غير أننا في الحقيقة، لا نرى في تقسيم ابن رشد هذا أي تقليد للفكر اليوناني، وإنما هو تقسيم ضروري لتحقيق سلامة المجتمع وحفظ توازنه، لأنه من غير الممكن أن يكون جميع الناس من أهل النظر والبرهان، ومن غير الممكن كذلك أن يكون كلهم من أهل الحرف والصناعات، وإنما لكل فئة مجالها بحسب مؤهلاتها النفسية والمعرفية، والهدف الأساسي من ذلك هو تحقيق مقصد الشارع.

---

[1] عبد المجيد الصغير: المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ضمن مجلة أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي بجامعة محمد الخامس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ/1981م، ص318.

[2] المرجع نفسه، ص223.

ويبدو أن موقف عبد المجيد الصغير من تصنيف الناس عند ابن رشد، هو الذي حمل الجابري في كتابه "نحن والتراث" على الإقرار بأن القول للشريعة ظاهر وباطن "لا يوازي تماما الموازاة عند ابن رشد، تصنيفه للناس إلى خاصة وعامة"[1]، حتى لا يؤدي ذلك في نظره إلى تصنيف فكر ابن رشد، على أنه فكر شيعي أصولي يقول بحقيقتين مختلفتين إلى درجة التناقض: إحداهما للعامة والأخرى للخاصة، على اعتبار أن عبد المجيد الصغير قد صنف ابن رشد في هذا الاتجاه ظلما، حيث يقول في ذلك: "في هذه المسلمة الرشدية –وهي مسلمة تقسيم الناس إلى مراتب بالإضافة إلى كونها بمقياس فكرنا الحديث– محاولة خبيثة مسبوقة بمحاولات الشيعة والصوفية، فهي تسمح لصاحبها بقلب الحقائق والسقوط في النسبية كما عودتنا ذلك تأويلات الشيعة والصوفية"[2].

هذا النص يبين بوضوح أن هذا المفكر لم يفهم تماما فكر ابن رشد، لأنه بعيد كل البعد عن الفكر الشيعي أو الصوفي، فغرضه الوحيد هو خدمة الحقيقة الدينية والحفاظ عليها من التأويلات الفاسدة التي تؤدي إلى التشويش والبلبلة، ولذلك يؤكد الجابري في مقابل ذلك على أن ابن رشد "لا يقول بـــ "حقيقتين" إحداهما للخاصة والأخرى للعامة، كما يزعم بعض الكتاب (وفي رأينا من بينهم عبد المجيد الصغير) بل إنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها"[3]. هذه الحقيقة الدينية التي ذكرها الشارع في كتابه العزيز، وإن كانت من الحقائق التي يستعصى على العامة فهمها وإدراكها، لأنها لا تعلم إلا بالمنهج العقلي "فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع بها [الأدلة] المشتركة للجميع: أعني الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في انقسام الشَّرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان"[4].قدم لنا الله تعالى في كتابه العزيز الحقيقة الدينية التي تحقق لنا السعادة الأخروية، إلاَّ أن هناك من لا يتمكن من إدراك هذه الحقيقة، ومن ثم

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، ط5، 1986، ص246-247.

(2) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ص318.

(3) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص247.

(4) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص109.

يفوته إدراك هذه السعادة. غير أنَّ الله تعالى ولعلمه بقدراتهم استعمل في القرآن الكريم أسلوب التخييل والأمثال، لتقريب الحقيقة الغيبية إليهم في شكل حسي مادي، مثل وصف الجنة ومشاهد القيامة، وكل ما يتعلق بالذات الإلهية.

أما إذا كانت الأمور الغيبية، لا يمكن تقريبها لأذهان العامة عن طريق التشبيه أو التخييل الحسي والمادي، فلا يجب التصريح لهم بها، حتى وإن كان لأهل الجدل، ومتى "صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية، لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح والمصرح له إلى الكفر، والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر وإن كان في أصول الشريعة"[1] ومن مثل هذه القضايا والمسائل البالغة التعقيد مشكلة العالم هل هو قديم أم محدث، فظاهر الشَّرع يقول إن العالم محدث أما النظر البرهاني فهو على خلاف الظاهر يقول إن العالم قديم، وهذا ما لا يمكن للجمهور فهمه واعتقاده، ولذلك الشَّرع سلك "بالجمهور في تصور معنى الخلق (...) التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصبغة. فأما أن يقال لهم: إن عقيدة الشَّرع في العالم من أنه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك، فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة، وفي سائر الكتب المترلة، ومن العجب في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشَّرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشَّرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور(...) وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب"[2].

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص119

[2] المصدر نفسه، ص119.

فإذا استعمل لفظ الحدوث أو القدم فهو بدعة في الشَّرع وموقع في شبهة عظيمة تفسر عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم، ولذلك يقر ابن رشد أن هذه التأويلات "ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية (...) كما صنع ذلك أبو حامد"[1].

ولذلك يحذر ابن رشد، من عرض التأويلات البرهانية على العامة، أو حتى على أهل الجدل، لأنها تؤدي بهم إلى الكفر لا محالة، وإذا وقع التساؤل منهم في مسائل تبدو في ظاهرها للجميع أنها غير واضحة وفي حاجة إلى تفسير أو تأويل، فلا يجب على الخاصة أن تمكنهم من ذلك تماما، وإنما يجب أن تعلمهم أنه "متشابه لا يعلمه إلا الله، وأن الوقف يجب هاهنا في قوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾** **[آل عمران آية:(7)]** وبمثل هذا يأتي الجواب أيضا في السؤال في الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله تعالى: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾** **[الإسراء آية: (85)]**"[2].

أما إذا صرح أحد من الخاصة بهذه التأويلات البرهانية إلى العامة، فهو كافر في نظر ابن رشد، لأنه بتصريحاته تلك، كأنه يدعو الناس إلى الكفر، وهو في ذلك مخالف لدعوة الشارع، هذا إن كانت التأويلات صحيحة أما إذا كانت فاسدة "كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا: فإنا قد شاهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشّرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك [الاعتقادات] الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة"[3].

وهذا ما حصل للأشاعرة، فهم أدركوا ببراهينهم، أن ظاهر الشَّرع يقول بحدوث العالم، وأن إرادة الله تعالى قديمة، فوقعوا في إشكال عظيم، هو كيفية صدور حادث عن إرادة قديمة؟! فتسببوا بذلك في التشويش عن العامة وتشكيكهم في معتقدهم.

وبهذا يقع العامي في التشويش والتشكيك في معتقده، وللخروج من هذه الحالة، لابد من الرجوع إلى الشّارع، فهو وحده القادر على حفظ صحة الأنفس من كل التأويلات البرهانية سواء كانت صحيحة أم فاسدة، وذلك بالابتعاد عنها تماما، والتقيد بأمور أخرى تحفظ صحة أنفسهم،

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص119

[2] المصدر نفسه، ص119.

[3] المصدر نفسه، ص120.

وإلا "يؤول بهم الأمر لأن لا يروا أن هاهنا صحة يجب أن تحفظ، ولا مرضا يجب أن يزول، فضلا عن أن يروا أن هاهنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور، ولمن ليس هو بأهل له، مع الشارع ولذلك فهو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشَّرع كافر"[1]. ولإدراك عمق فعل الشارع في حفظ صحة الأنفس شبهه ابن رشد بعمل الطبيب في حفظ صحة الأبدان "إذا وجدت ويستردها إذا ذهبت، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس وهذه الصحة هي المسماة بالتقوى"[2].

هذا يعني بوضوح، أن العامة في نظر ابن رشد، لا تقوى على النظر البرهاني لضعف قدراتها النفسية، ومن ثم فهو من اختصاص الخاصة أي الفلاسفة، ولذلك كلفهم الشارع بالالتزام بتطبيق الأوامر الإلهية، لحفظ أنفسهم من الشك والتشويش وبلوغ التقوى، التي تمكنهم من السعادة الأخروية، وقد صرح "الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشَّرعية في غير ما آية فقال تعالى: **﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ﴾ [الحج آية:(37)]** وقال: **﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت آية:(45)]** إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى، فالشارع إنما يطلب بالعلم الشَّرعي والعمل الشَّرعي هذه الصحة، وهذه الصحة هي التي ترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروي"[3]. ومنه فالعمل التَّقَوِيُّ بالنسبة للعامة، لا يتجلى في النظر في القضايا الفكرية والبرهنة عليها، وإنما يقتصر على الإيمان بالقضايا العملية وأدائها على أحسن وجه لبلوغ السعادة الأخروية.

ولهذا السبب بالتحديد، رفض ابن رشد، التصريح بالتأويلات الصحيحة أو الفاسدة في الكتب الجمهورية، حتى لا يفسد عمل العامي ونبعده عن السعادة الأخروية، ولخطورة التأويلات الصحيحة على العامة، يجب حفظها بعيدا عنها لحفظ سلامة عقيدتها منها، فهي بمثابة الأمانة التي "حُمِّلها الإنسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ [الأحزاب آية: (72)]**"[4].فالرسالة التي حملها الله تعالى

---

[1] ابن رشد: فصل المقال ،ص120.

[2] المصدر نفسه ، ص121.

[3] المصدر نفسه، ص121.

[4] المصدر نفسه ، ص121.

للخاصة عظيمة جدا، تتمثل في حماية العامة من البدع والكفر ومن ثم الوقوع في الضلال، وهذا ما حدث فعلا للعامة عندما صرح علماء الكلام (معتزلة وأشاعرة) بتأويلاتهم للجمهور، فمن جهة كفَّرت إحداها الأخرى، لاختلافهما في طرق البرهان ومن ثم في النتائج، ومن جهة أخرى "أوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشَّرع وفرقوا الناس كل تفريق"[1].

وهذا لأن طرقهم في البرهان لم تكن دقيقة، بمعنى لا هي في مستوى الجمهور أي ليست قريبة من الطرق المشتركة التي يفهم من خلالها، ولا هي من مستوى الخاصة، لأنها لم تراع شروط البرهان الصحيح[2]، بل إن المتأمل لبراهين الأشاعرة، يجد مقدماتها سوفسطائية ذلك أنها "تجحد كثيرا من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض ولقد بلغ تحدي نُظَّارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشاعرة"كفَّرت من ليس يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة" "[3].

يلاحظ من هذا أن المتكلمين، قد اختلفوا في تأويلاتهم للآيات الكريمة وخاصة فيما يتعلق بالذات الإلهية، وطرق معرفتها، هل تعرف بالنظر أم بالإيمان؟ واختلفوا في ذلك كل الاختلاف فالمعتزلة تقول بالنظر والأشاعرة تقول بالإيمان، ولكنهم لم "يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشَّرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد [فأخطئوا] مقصد الشارع وضلوا وأضلوا"[4]. وإن كانت أفضل الطرق لتعليم الجمهور في نظر ابن رشد، مطروحة في الكتاب العزيز، فضلا عن الطرق الأخرى أعني الجدلية والبرهانية "فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة، وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع، وذلك شيء غير موجود، فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها فعل المقصود في إفادة السعادة الإنسانية"[5].

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص122.

[2] المصدر نفسه، ص122.

[3] المصدر نفسه، ص123.

[4] المصدر نفسه، ص123

[5] المصدر نفسه، ص123.

ومنه فطريقة الشَّرع في تعريف العامة، هي الوقوف على ظاهره دون تأويل أي كما نسمع الآية كما نفهمها، وهذا هو الطريق الأسلم لحفظ عقيدة العامي من التشويش والوقوع في البدع ومن ثم الفوز بالسعادة الأخروية، وهذا هو حال الصدر الأول "وحال من أتى بعدهم، فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل، لم ير أن يصرح به، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل، قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا"[1].

ومنه يرى ابن رشد، ضرورة أن لا نعمد إلى التأويل إلا إذا استعصى على الخاص الأخذ بظاهر الآية الكريمة، وإذا وقع منه التأويل في هذه الحالة لا يجب اطلاع العامي عليه، حتى لا يقع الاختلاف، وتقل التقوى فيهم وعلينا أن نقتدي في ذلك بالصحابة رضي الله عنهم وبالتابعين، ويؤكد ابن رشد على ذلك بقوله: "إن الأقاويل الموضوعة في الشَّرع لتعليم الناس، إذا تؤملت، يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره، إلا من كان من أهل البرهان، وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل"[2].هذا يعني أن الشَّرع، يجب أن يؤخذ على ظاهره، ولا يحال على ظاهره البتة إلا ببرهان من الشَّرع ذاته، تنبيها على الحق منه، "فالأقاويل الشَّرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها، والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إلا أهل البرهان والثالثة أنها تتضمن لأهل الحق على التأويل الحق، وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية، ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق، ولذلك كثرت البدع"[3].

ومن ثم فالمؤول عند ابن رشد، عليه أن يتأمل من الأقاويل الشَّرعية جيدا فإن رأى ما يحمله على تأويل آية ما، لأن الأخذ بظاهرها لا يحقق له مقصد الشارع، ويوقعه في تناقض مع معنى الآيات الأخرى، فعليه أن يجتهد في قراءة الآية ما أمكنه، حتى يقف على التأويل الحق، الذي يحقق مقصد الشارع والذي يحقق انسجاما تاما في معناه مع معنى الآيات الأخرى مما يحقق مقصد الشارع في

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص123.

[2] المصدر نفسه، ص123.

[3] المصدر نفسه، ص123.

الكتاب العزيز، وهذا ما لم تلتزم به الأشاعرة والمعتزلة في تأويلاتهم، مما أدى إلى كثرة التأويلات ومن ثم كثرة البدع.

ومنه نستنتج أن تقسيم ابن رشد الناس إلى خاصة وعامة قائم على أساس معرفي محض، فمن كانت له دراية بالفلسفة وصناعة المنطق كان من الخاصة ومن كان بعيدا عن ذلك فهو من العامة، ولا يجوز له الخوض في الأمور النظرية التي تتجاوز حدوده المعرفية تماما، بل عليه تطبيق الأمور العملية لتحقيق السعادة الأخروية، فالعمل الحق "هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال [هي لا تسمى] العلم العملي"[1]، وهذا ما أكد عليه الغزالي سابقا بقوله: "إن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها، مهما تلقنوا الاعتقاد الحق (...) فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم إذ ربما يثير لهم شكا، ويزلزل عليهم الاعتقاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح"[2].

ومنه يتفق ابن رشد مع الغزالي في هذه النقطة، التي تتمثل في ضرورة حماية معتقد العامة من التشويش وذلك بإبعادهم عن الخوض في علم الكلام، غير أن علي أومليل يرى أن تقسيم الناس إلى خاصة وعامة، لا يعني أبدا الحفاظ على معتقد العامة، وإنما معناه منعهم من الخوض في السياسة[3]، فلا يكون عائقا بينه وبين السلطان، ويضمن حرية النظر الفلسفي –في نظره– فأقصى ما يريده "منهم (العامة) أن لا يخلطوا بينه وبين علمه الفلسفي، على السلطان أن يضمن له حرية النظر، بأن يحمي علمه الفلسفي من العامة وأشباه العلماء أي الفقهاء والمتكلمين"[4].

غير أن المتأمل في حياة ابن رشد، يجد أن موقف علي أومليل هذا لا مبرر له، ذلك أن ابن رشد لم يتكلم في الفلسفة إلا بطلب من الخليفة، وبعدما وفر له الحماية التامة لذلك، ولما رأى براعته في فهم القضايا الفلسفية وشرحها، طلب منه شرح كتب أرسطو، أي أن العامة لم تكن أبدا عائقا بينه وبين السلطان، مما يقيد حريته الفكرية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا تأملنا كتاب "فصل

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص115.

[2] الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د.ت)، ج1، ص97-98.

[3] علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة العلمية (الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد)، ضمن ندوة أبو حامد الغزالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم9، ص20.

[4] المرجع نفسه، ص29.

المقال" لابن رشد، نجده قد أعطى اهتماما كبيرا للعامة على خلاف ما يدعي علي أومليل، من أن العامة عنده "كم سلبي أو ينبغي أن تضل كذلك، لا حق لهم لا في العلم ولا في الكلام"[1] ذلك انه في فصل المقال اهتم بوضع العامي من الشريعة الإسلامية، وذلك بتبيين التفاوت في قدرات الناس العقلية، ومن ثم لا يمكن أن يكون كل الناس أطباء، كما لا يمكن أن يكونوا جميعا فلاسفة، وتحديد الهدف الأقصى للشريعة الإسلامية وهو بلوغ الحق، يكمن في العلم العملي (الفقه)، وهذا ما يحقق لهم السعادة الأخروية، أما مزاولتهم لأمور نظرية لا قدرة لهم عليها، ولا علم لهم بها، فإنه يؤدي بهم إلى الشقاء الأخروي لا محالة ولذلك قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ **[الإسراء آية:(36)]**. ومنه فابن رشد في كتابيه "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" أعطى للخاصة حقها كما للعامة، ولا يمكن اتهامه بالعكس.

أما عبد المجيد الصغير فإنه يعتقد أن تقسيم ابن رشد للعامة والخاصة لم يكن على أساس التفاوت في درجة المعرفة، وإنما تأثرا بالمجتمع اليوناني آنذاك أي تأثرا بأفلاطون وأرسطو، بل تقليدا لرأي "أفلاطون وأرسطو خاصة في وجوب اقتصار الفلسفة والتأمل العقلي على طبقة أرستقراطية خاصة عازفة عن كل نشاط عملي إلى التأمل الخاص والدائم"[2]، هل معنى هذا أن الفلسفة قد تكون من نصيب العامة؟ وفي إمكانهم النظر والتفلسف؟! ومَن مِن الفلاسفة غير ابن رشد أقر بذلك؟! ولذلك يرى أركون أن ابن رشد أقر ضرورة "عدم كشف الحقائق الفلسفية للعامة، ولأولئك الذين ليسوا أهلا لها أو جديرين بها و لم يكن يفعل ذلك لأنه كان يتبنى مفهوما أرستقراطيا ومتعاليا عن الفلسفة، أو لأنه كان يريد أن يحافظ على سمعته عن طريق إظهار نفسه بأنه مسلم حقيقي، لا وإنما كان يفعل ذلك لأنه كان يشاطر الفقهاء الآخرين ومن بينهم الغزالي "الاقتناع الديني المحض بأنه ينبغي علينا أن نستخدم منهجية تربوية حذرة جدا لكي لا نحرف المؤمنين عن القانون الإلهي أو الشريعة"[3].فأركون في هذا النص، يرى أن ابن رشد في تقسيمه للعامة والخاصة كان مقلدا للفقهاء لا للفلاسفة و في مقدمتهم أبو حامد الغزالي، في اتخاذ منهجية تربوية، في المحافظة على عقيدة العامي من التشويش والفوضى.

---

[1] علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة العلمية، ص29.

[2] عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص318.

[3] محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، م27، ع4، ابريل/يونيو1999، ص16.

III. قـــانون التـــأويـــل:

إن التأويل، إذا لم يقيد بقوانين تعصمه من الوقوع في الخطأ، فإنه قد ينحرف عن الصواب، ويقرر حقائق تتناقض وجوهر العقيدة الإسلامية، مما يحرف الشّرع عن مقصده ويشوش عقيدة العامي ويوقعه في الاضطراب، ولذلك قرر بعض العلماء، وضع قانون يحكم عملية التأويل بدقة، ليتمكن العالم من بلوغ نتائج دقيقة، تعبّر عن مقصد الشارع، من جهة وتحفظ عقيدة العامي من الاضطراب، ففيما يتمثل هذا القانون عند ابن رشد؟ وما الفرق بين معناه الشّرعي والفلسفي؟ وكيف تعصم مراعاته الوقوع من الزّلل؟ وهل يقترب قانونه من قانون الغزالي من التأويل؟ وهل تلك القوانين تقرب التأويل نن الهرمينوطيقا؟.

1. قـــانون التـــأويـــل بلغـــة شرعيـــة:

ميَّز ابن رشد، في الشَّرع الكريم، بين الظاهر والباطن، وعلى غرار ذلك ميز بين العامة والخاصة، العامة ليس من حقها التأويل –كما بينا سابقا– ولذلك فهي تقف على المعنى الظاهري فقط من الآية الكريمة، أما الخاصة فلها الحق في التأويل، والنفوذ إلى باطن الآية الكريمة، واكتشاف المعنى الحقيقي للآية، إلا أن ابن رشد لم يترك باب التأويل مفتوحا هكذا يشمل كل الآيات الكريمة، ومن حق المؤول أن يعطي أي معنى لظاهر الآية، وإنما حدد قانونا للتأويل، حتى يقيد عمل المؤول واجتهاده بضوابط لا تخرجه –في نظره– عن مقصد الشَّرع وذلك بتحديد مجال التأويل وكيفيته.

قبل أن يفتح ابن رشد، باب التأويل استقرأ الآيات الكريمة، ليعرف منها ما يقبل التأويل، وما منها لا يقبل التأويل، وإنما يجب الحفاظ على معناه الظاهري والأخذ به، أي أن هناك "ظاهرا من الشَّرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة"[1].والمبادئ التي لا تؤول أبدا عند ابن رشد، والمعنى الظاهر فيها هو المعنى الحقيقي، الواجب الالتزام به، تتمثل في "الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات و[السعادة] الأخروية، و[الشقاء] الأخروي"[2]، فهذا الصنف من المعاني لا يقبل التأويل، وهو الصنف الأول "الغير منقسم هو أن

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص111.

(2) المصدر نفسه، ص108.

يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه"[1] أي أن هناك معنىً واحدا، فالمعنى الظاهري هو المعنى الحقيقي الذي يجب الإقرار به.

أما الصنف الثاني المنقسم "هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشَّرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل"[2] فالمعنى الظاهري مجرد مثال أو رمز لمعنى خفي حقيقي هو المقصود من طرف الشارع، وهذا الصنف في رأي ابن رشد ينقسم إلى أربعة أصناف هي:

1- أولهما "أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة"[3] يريد أن ينبه ابن رشد من خلال هذا النص على أن هناك ظاهرا من الشَّرع، هو مثال أو رمز لمعنى حقيقي باطني، لا يمكن النفوذ إليه والقبض عليه، إلا بعد تعلم صناعة المنطق جيدا فضلا عن صنائع أخرى جمة تتعلق بالفلسفة وعلوم الدين واللغة، وهذه لا تكتسب ببساطة وإنما بجهد جهيد، وفي وقت طويل، ولذلك فهذا الصنف من اختصاص "الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به هو غير المثال، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا"[4]، فالخاصة المؤهلة لهذا النوع من التأويل لابد أن يكون فيلسوفا، لأن الفيلسوف وحده هو القادر على إتقان تلك العلوم المطلوب لفك شفرة تلك الرموز وإدراك حقيقتها مهما امتد الوقت، ولذلك لا يجوز التصريح به لغير الراسخين[5].

2- والثاني "مقابل هذا، وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال"[6]، بمعنى أن ظاهر الآية لا يعبر عن الحقيقة، وإنما هو رمز أو مثال لحقيقة أخرى باطنة، ولكن هذا المعنى الباطني الخفي واضح لقربه من المعنى الظاهري إلى درجة يدركه العامي فضلا عن الخاصي، ولذلك التصريح به واجب في نظر ابن رشد[7].

---

(1) بن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص108.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آذار/مارس 1998، المصدر السابق، ص205.

(3) المصدر نفسه، ص205.

(4) المصدر نفسه، ص205.

(5) المصدر نفسه، ص205.

(6) المصدر نفسه، ص205.

(7) المصدر نفسه، ص205.

3- والثالث "أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد"[1]، يتضح من هذا القول أن هذا النوع من التأويل، لا يخص العامة، لأنه واضح لديهم أنه لا يمثل الحقيقة في ذاته وإنما يرمز إلى شيء آخر، قد لا يتمكنون من إدراكه، لضعف قدراتهم العقلية، فهذا الصنف "لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه وهذا مثل قوله عليه السلام: "**الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ** "[2]، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال"[3]، فأي كائن عاقل يدرك ببساطة أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله حقيقة وإنما هو مجرد رمز أو مثال، لكن إلى أي شيء يرمز، فهذا لا يُعلم إلا "بعلم بعيد لماذا هو مثال، فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء"[4] ففك شفرة هذا الرمز، وإدراك المعنى الخفي لا يتسنى إلا للفلاسفة بالاعتماد على علوم عدة في ذلك بما فيها المنطق.

أما بالنسبة للعامي الذي أدرك أنه مثال، و لم يعرف لأي شيء هو مثال فيمكن إعلامه بأنه "من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال، وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك"[5]، فابن رشد من خلال هذا النص يطلب من الخاص أن يجيب العامي عن سؤاله بحسب قدراته العقلية، فيبدأ أولا بإعلامه أنه من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الخواص، وإذا أراد أن يعرف أكثر فعلى الخاصي أن يقرب إليه الحقيقة عن طريق الأمثلة أو التمثيل حتى تتبين لهم، وهذا طبعا لحفظ عقيدتهم وبلوغ مقصد الشَّرع.

وفي هذه النقطة –التي تتمثل في تعدد مراتب الوجود– يتفق ابن رشد مع الغزالي، حيث يقول: "والقانون –وهو أقرب إلي في هذا النظر– هو ما سلكه أبو حامد في كتابه "التفرقة" وذلك بأن يعرّف هذا الصنف (= من الناس) أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس؛ الوجود الذي يسميه أبو حامد؛ الذاتي والحسي، والخيالي والعقلي، والشبهي، فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عني به هو الوجود

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص205.

(2) رواه محمد بن اسحاق (في أخبار مكة) عن ابن عباس، ج1، ص88.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص206.

(4) المصدر نفسه، ص206.

(5) المصدر نفسه، ص206.

الذاتي، أعني الذي هو خارج، فيترل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده"[1].

ومنه فابن رشد، يقر مثل الغزالي أن الشيء الواحد، ينظر إليه على أن له وجودات خمسًا، ومن ثم لا يقبل تأويلا واحدا، وإنما لكل مرتبة من هذه الوجودات مرتبة أو نوع معين من التأويل يناسبها، ولا يجوز أن ينتقل المؤول من مرتبة إلى أخرى إلا ببرهان قاطع، على استحالة الوقوف عند تلك الدرجة من التأويل، لأنها تتعارض ومقصد الشَّرع ومن ثم ضرورة الانتقال إلى درجة أعلى منها وهكذا، أي أن هناك قانونا صارما بالنسبة للغزالي وابن رشد يحكم عملية التأويل، وهذا ما نستشفه من قول الغزالي بكل وضوح "اسمع الآن قانون التأويل، فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل، وأن شيئا من ذلك ليس من حيز التكذيب، واتفقوا أيضا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر، والظاهر الأول هو الوجود الذاتي، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع فإن تعذر فالوجود الحسي، فإنه إذا ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، فإن تعذر فالوجود الشبهي، ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين"[2].

ومنه فأول درجة من الوجود يتوفر عليها الشيء الواحد، هي الوجود الذاتي، وهو الوجود الحقيقي، الذي يحمل على ظاهره، ولا يقبل التأويل تماما، كوجود السموات والأرض، وكإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن العرش، والكرسي، والسموات السبع.

والوجود الثاني، وهو الوجود الحسي، وهو "ما يتمثل في القوة الباصرة من العين، دون أن يكون له وجود خارج العين، وهذا ما يشاهده النائم أو المريض المتيقظ وما يتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة، وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون في أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، كما قال تعالى: ﴿**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِياًّ**﴾ **[مريم آية:(17)]**، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم، يرى جبريل كثيرا في صور مختلفة يتمثل بها، ولذلك يحمل الخبر على أنه من قبيل التمثيل، وكما يُرى الرسول صلى الله عليه

(1) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص206-207.

(2) الغزالي (أبو حامد): فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الغزالي، المرجع السابق، ص187.

وسلم في المنام، فقد قال: **"من رآني في النوم فقد رآني حقا، فإن الشيطان لا يتمثل بي"**[1] ولا تكون رؤيته عليه الصلاة والسلام بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة إلى موضع النائم، بل هو على سبيل وجود صورته في حس النائم فقط"[2].وهذه المرتبة من الوجود، في نظر الغزالي، لا تحتمل وجها واحدا من التأويل، وإنما تحمل على وجوه عدة، ومثال ذلك –كما يقدمه الغزالي– هو قول الرسول –صلى الله عليه وسلم– **"عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ آنِفًا، فِي عُرْضِ هَذَا الْحَائِطِ"**[3] فمن قام عنده البرهان على أن الأجسام لا تتداخل، وأن الصغير لا يسع الكبير، حمل ذلك على أن نفس الجنة لم تنتقل إلى الحائط، لكن تمثل للحس صورتها في الحائط، حتى كأنه شاهدها ولا يمتنع أن يشاهد مثال شيء كبير في جرم صغير، كما تشاهد السماء في مرآة صغيرة، ويكون ذلك إبصارا مفارقا لمجرد تخيل صورة الجنة، إذ تدرك التفرقة بين أن ترى صورة السماء في المرآة، وبين أن تغمض عينيك فتدرك صورة السماء في المرآة على سبيل التخيل. فالوجود الحسي، لا وجود له حقيقي في الخارج، أي أن وجوده لا يتجاوز الحس، ولذلك فهو يقبل التأويل، على وجوه عدة.

الوجود الخيالي، يتمثل في صورة المحسوسات إذا غابت عن الحس، ومن ثم فبإمكان المخيلة أن تحتفظ بتلك الصور الحسية مجردة عن مادتها، وأن تسترجعها إلى الحاضر متى أمكن ذلك، مثل رؤية فرس في الواقع، فبعد غيابه تحتفظ المخيلة بصورته بشكل مجرد عن المادة مما يمكننا من رؤية تلك الصورة عن طريق المخيلة متى أردنا ذلك. وليوضح الغزالي هذا النوع من الوجود أكثر، وكيفية تأويله، يعتمد على قول الرسول صلى الله عليه وسلم: **"كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال، والله تعالى يقول له: "لبيك يا يونس"**[4] "، والظاهر أن هذا إنباء عن تمثل الصورة في خياله، إذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد انعدم ذلك فلم يكن موجودا في الحال، ولا يستبعد أن يقال أيضا، تمثل هذا في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصور، والغرض التفهيم بالمثال، لا عين هذه الصورة.

---

[1] رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، ج4 (باب الرؤية)، ص1775.

[2] الغزالي (أبو حامد): فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الغزالي، المرجع السابق، ص183.

[3] رواه مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك، ج4، ص1832.

[4] رواه المتقي الهندي في كتر العمال عن ابن عباس، ج1، ص152.

أما الوجود العقلي، فيعني أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، "فيتلقى العقل حقيقة معناه دون أن يثبت صورته، في خيال أو حس، أو خارج، كاليد مثلا فإن لها (صورة) محسوسة ومتخيلة، ولها (معنى) هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد الفعلية، ومثال أوجه التأويل التي تحمل على مرتبة الوجود العقلي، كما يرى الغزالي، هي قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**خَمَّرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طِينَةَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَأَرْبَعِينَ يَوْمًا**"[1] فقد أثبت لله تعالى يدا، ومن قام عنده البرهان على استحالة (يد) لله تعالى، هي جارحة محسوسة، أو متخيلة، فإنه يثبت لله تعالى روحانية عقلية، أي يثبت معنى اليد، وحقيقتها، وروحها دون صورتها، إن روح اليد ومعناها، ما به يبطش ويفعل، ويعطي ويمنع، والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته"[2]. فالوجود العقلي، إثبات حقيقة الشيء المراد دون صورته، إذ لا يمكن الإقرار بأن لله تعالى يدا كما جاء في الآية الكريمة أو الحديث الشريف، لأن الله تعالى متره عن الجسمية، ومن ثم فهذه اليد ترمز إلى القوة والبطش... .

الوجود الشبهي: وهو "ألا يكون نفس الشيء موجودا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج، ولا في الحس، ولا في الخيال، ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه، وصفة من صفاته"[3]. فالوجود الشبهي، إنما هو مجرد رمز لشيء آخر هو المعنى حقيقة، يشبهه في صفة من صفاته، وأمثلة ذلك عديدة كما يقول الغزالي: كالغضب والشوق، والفرح، والصبر، وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى، فإن الغضب مثلا حقيقته: أنه غليان دم القلب لإرادة التشفي، وهذا لا ينفك عن نقصان ألم، ويتابع الغزالي قائلا: "فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى، ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا، وعقليا نزّله على ثبوت صفة أخرى يصدر منه ما يصدر من الغضب، كإرادة العقاب والإرادة التي لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته، ولكن في صفة من الصفات تقارنها، وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الإيلام"[4].

---

(1) رواه ابن عبد البر في التمهيد عن عثمان النهدي، ج18، ص175..

(2) الغزالي (أبو حامد): فيصل التفرقة، المرجع السابق، ص183.

(3) المرجع نفسه، ص183.

(4) المرجع نفسه، ص184.

فالألفاظ التي تحمل معاني ظاهرية، لا تليق بالذات الإلهية لا يمكن حملها على ظاهرها وإنما يجب تأويلها، فمثلا، صفة الغضب، أو الفرح،... فهذه الصفات خاصة بالإنسان، ولا يمكن أن تنسب للذات الإلهية على المعنى الحرفي لأنه لا مماثلة بين الخالق والمخلوق، وإنما ذكرت هذه الألفاظ على وجه التشبيه والمجاز لتقريب المعنى للعامة، أما المعنى الحقيقي فهو يشترك مع هذا المعنى الرمزي في صفة من صفاته، كأن تقول الغضب بالنسبة للذات الإلهية يعني العقاب، والفرح يعني الرضى وهكذا... .

فبالنسبة للغزالي كما هو الحال عند ابن رشد، في هذا الصنف من التأويل فللشيء الواحد خمس وجودات، وكل وجود منها يحمل على نوع من التأويل يناسبه، وكل من التزم بدرجة الوجود للشيء الواحد، بدرجة التأويل التي تناسبه يحصل له اليقين لا محالة، ولذلك يقول الغزالي: "اعلم أن كل من نزّل قولا من أقوال صاحب الشَّرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين"[1]. وهذا ما يؤكده ابن رشد بقوله: "فيجب في هذا أن يترل للصنف للذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها، فهذا النحو من التأويل، إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا النحو سيغ في الشريعة، وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ"[2].

فابن رشد بهذا، يشترط على المؤول، كما اشترط عليه الغزالي سابقا أنْ يتقيد في تأويله بالنظر إلى درجة الوجود التي عليها الشيء المؤول حتى يحدد له نوع التأويل الذي يناسبه ومن ثم يحقق مقصد الشَّرع.

4- والصنف الرابع عكس الثالث تماما، وهو "أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال"[3] بمعنى أن المؤول يدرك ببساطة أن ظاهر اللفظ مجرد مثال أو رمز، وهذا لا يتسنى له إلا بعلم بعيد، أي إتقان مختلف العلوم المتعلقة بالدين واللغة والفلسفة إلى جانب المنطق، ولكنه يدرك ببساطة لماذا هو مثال وتأويل هذا الصنف يخضع لشروط إذ لا يتم إدراكه أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، لكن بالنسبة للعامة "فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشَّرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء

---

(1) الغزالي (أبو حامد): فيصل التفرقة ، المرجع السابق، ص184.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص207.

(3) المصدر نفسه، ص207.

الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى"[1]، وعليه فمن الأفضل أن يقال للعامة أن هذه الألفاظ لا تقبل التأويل على الرغم من إدراكهم أن هذا اللفظ يمثل رمزا لشيء آخر حفاظا على الشريعة الإسلامية، لأن إطلاعهم على حقيقة الأمر وإعلامهم أن هذا اللفظ هو مثال ولماذا هو مثال قد يوقعهم في الشك والتشويش، ويحتمل "أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به، إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات بعيدة عن ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور، وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك"[2].

فإطلاع العامة على التأويل في الصنفين الأخيرين، قد يؤدي إلى الوقوع في مخاطر جمة على مستوى العقيدة الإسلامية بالنسبة للعامة، ذلك أن هذه التأويلات ستكون لا محالة بعيدة وغريبة عن ظاهر الشَّرع مما يصعب قبولها، إذا لم يؤد ذلك إلى رفضها واستنكارها كما حدث لتأويلات الصوفية مثلا.

ولذلك يحرص ابن رشد، أشد الحرص على المؤول أن يتبين مواطن التأويل بكل دقة –وهي لا تخرج عن الأصناف التي حددها– حتى لا يقع في الخطأ، ومن ثم يحرف الشَّرع عن مقصده، وأن يحدد الفئة التي يجوز إطلاعها على هذه التأويلات، حتى لا تحدث البدع والفتن، لأنه "لما تسلط التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقصد الشَّرع، وتعد عليه"[3].

وعليه فحفظا لمقصد الشَّرع لابد من التقيد بقانون التأويل الذي وضعه ابن رشد بكل دقة حتى نحمي الأمة الإسلامية من التفرق والتشتت، ومن ثم نحافظ على وحدتها وتماسكها بامتلاكها للحقيقة الشَّرعية والعمل على تحقيق مقصد الشَّرع كما جاء في الكتاب العزيز.

2. قـــانون التـــأويـــل بلغـــة فلسفيـــة:

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص208.

(2) المصدر نفسه، ص208.

(3) المصدر نفسه، ص208.

حدّد ابن رشد قانون التأويل في كتابه "مناهج الأدلة" بلغة شرعية محضة غير أنه في كتابه "فصل المقال" حدده بلغة فلسفية محضة، وكأنه بذلك يخاطب الفيلسوف مباشرة، إذ ينبهه على أن "أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة، هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"[1]، بمعنى أن الشريعة الإسلامية تخاطب العامة بالأساس، ولذلك اعتمدت على الطرق الأكثر وضوحا في تبليغ الحقيقة وهي طبعا الطريقة الخطابية فضلا عن الجدلية، هذا لأن "الشَّرع مقصوده الأول العناية بالأكثر، من غير إغفال تنبيه الخواص"[2].هذا يعني أن الشَّرع نبه الخواص على ضرورة التأويل، لاستحالة الأخذ بالظاهر، والبحث عن المعنى الباطن والنفوذ إليه ومن ثم القبض عليه والتمكن منه، وذلك بالتمييز بين المقدمات والنتائج لمعرفة متى تحمل على ظاهرها، ومتى تؤول؟ وإذا أولت، هل يؤول المقدمات أم النتائج؟ ولماذا؟ ولمن؟.

وهذه الطرق التي تضمنها الشَّرع، تتمثل في أربعة أصناف عند ابن رشد أحدُهَا "أن يكون، مع أنها مشتركة، خاصة في الأميين جميعا: أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية، وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها، مع كونها مشهورة أو مظنونة، أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها، وهذا الصنف من الأقاويل الشَّرعية ليس له تأويل، والجاحد له أو المتأول كافر"[3]. فهذا القياس، وإن كانت مقدماته غير يقينية لأنها قد تكون مقدمات عامة أو جدلية، فإنه يجب التصديق بها، وأن نتائجه يقينية لأنها حقيقية غير مجازية، وهذا الصنف لا يقبل التأويل لأنه يمس أصول الشريعة الإسلامية ومبادئها، وتأويله قد يؤدي إلى الكفر كما يؤدي إليه الجحود كذلك.

والصنف الثاني: "أن تكون المقدمات، مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها، وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه"[4]. فهذا القياس، مثل القياس السابق مقدماته غير يقينية، قد تكون مشهورة أو مظنونة، ومع ذلك يجب أخذها على أنها يقينية، أما نتائجه فهي عبارة عن مثالات تخفي حقائق أخرى، أي يجب تجاوز ظاهرها والنفوذ إلى

[1] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص117.

[2] المصدر نفسه ، ص117.

[3] المصدر نفسه، ص117.

[4] المصدر نفسه، ص117.

باطنها لبلوغ الحقيقة المتوجب على المؤول استنتاجها، ولكن لا يمكن بلوغ مقصد الشَّرع إلا إذا كان هناك اتفاق وانسجام في المعنى بين المقدمات الموضوعة والنتائج المستنتجة، أي الخضوع لصحة شروط القياس المنطقي.

والثالث عكس هذا، "وهو أن تكون النتائج، هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته"[1]. فنتائج هذا القياس، عكس نتائج الأول، لا تقبل التأويل، لأنها تمثل الحقيقة ذاتها ولا حقيقة أخرى بعدها، أما المقدمات فهي غير يقينية، لأنها قد تكون مشهورة أو مظنونة، بمعنى أنه لا يمكن أخذها على ظاهرها، لأنها مجرد مثالات أو رموز لحقائق أخرى، ولذلك فهي تخضع للتأويل، غير أن المؤول هنا ليس حرا في إعطاء المعنى الذي يريد وإنما مقيد بنتائج القياس الصحيحة، ومن ثم يجب الخضوع أو التقيد بشروط صحة القياس المنطقي في مقدماتها، إن النتائج تلزم عن المقدمات بالضرورة ولا تناقض بينهما على مستوى المعنى.

والرابع "أن تكون مقدمات مشهورة أو مظنونة، من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه، وهذه فرض الخواص فيها والتأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها"[2].فالتأويل في هذا القياس، يمس المقدمات والنتائج معا، لأن المقدمات مشهورة أو مظنونة، فهي غير يقينية، ومن ثم يجب البحث عن الحقيقة التي تختفي وراء المعنى الظاهري والقبض عليها، والنتائج هي الأخرى لا تمثل الحقيقة بل مجرد رموز ومثالات لحقائق أخرى باطنية، ولذلك يجب استنطاق تلك الرموز والكشف عن المعنى الحقيقي لها.

والمؤول في تأويله هذا غير حر، وإنما مقيد بتحقيق مقصد الشَّرع أولا، وذلك بالتقيد بقوانين القياس المنطقي وشروط صحته، والخضوع ثانيا إلى القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن، إذ يقول ابن رشد في تعريفه للتأويل على أنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص117.

[2] المصدر نفسه، ص117.

المجازي"[1]. وبهذا يتمكن ابن رشد من ضبط عملية التأويل وتقنينها، حتى لا ينحرف المؤول عن مقصد الشَّرع ويحافظ على وحدة الأمة وتماسكها بالحفاظ على وحدة الحقيقة الدينية.

فالأداة الأساسية للمؤول في فك شفرة الرمز عند ابن رشد هي المنطق، ولكن ماكس هورتن(1873-1945م) يرى كما ذكر ذلك إرنست وولف كازو أنه "لم يسبق أن كان ثمة حل وسط بين المنطق والهرمينوطيقا في (تأويل الكتاب) ولا يتجاوز ذلك ابن رشد أيضا"[2]. ذلك لأن الهرمينوطيقا المعاصرة، لا تعتمد على أي منهج، بل هي ترفض الاعتماد على أي منهج في العملية التأويلية مثل غدامير، حتى يكون النص منفتحا على كل الدلالات المحتملة، مما يؤدي إلى إمكانية القول بفائض المعنى، أما التأويل عند ابن رشد، ولاعتماده على المنطق، فهو يطلب اليقين، أي المعنى الأحادي لا المتعدد، ومن ثم ففرض التأويل عند ابن رشد، كما يقرر ذلك هورتن، لا يتمثل في "الوصول إلى الحقيقة الخفية بل هو فهم داخلي للحقيقة المتجلية... "[3]، بمعنى أن ابن رشد يسعى إلى فهم الحقيقة الظاهرة لا إلى اكتشاف حقيقة باطنة تختلف تماما عن الحقيقة الظاهرة إلى درجة التناقض، يسعى إلى فهم مقصد الشارع والحفاظ عليه لا إلى فهم الدين من خلال معطيات الواقع، ولذلك يقرر هورتن أن ابن رشد "يتبع منهجية ذات توجه داخلي"[4]، بمعنى أنه لا يخرج عن النص أي يحاول فهم النص من خلال النص، لا فهم النص من خلال الواقع مثلا، فالعتبة "بين التأويل وما يسمح في منهجية تأويل الكتاب لم يتخطاها أحد، بما في ذلك ابن رشد نفسه، ويشير إلى أن الطابع التبريري هو السمة الأساسية في النموذج الفلسفي العربي اليوناني، وإن هذا يشمل ابن رشد أيضا"[5] فابن رشد شأنه شأن علماء الإسلام، لا يبحث عن المعنى الجديد وإنما هو مجرد تفسير وتوضيح لما هو معطى سلفا وتبريره وفق القياس المنطقي، لكن هذا العمل يخلو من الإبداع الدلالي تماما.

كما أن اشتراط ابن رشد، على المؤول عدم الخروج عن القواعد التي تحكم أساليب اللغة العربية، يعني بالضرورة الوقوف عند معنى واحد متوارث عبر الأجيال، لا يتأثر بمعطيات الواقع، ومن

---

[1] ابن رشد: فصل المقال ، ص97.

[2] ارنست وولف-كازو: ابن رشد والتراث الهرمينوطيقي الألماني، ترجمة قسم الترجمة في مجلة الأديب المعاصر العراقية، ضمن مجلة "الملتقى" شهرية تعنى بالثقافة والفكر والأدب، ع5-6، س2003، ص121.

[3] المرجع نفسه، ص121.

[4] المرجع نفسه، ص121.

[5] المرجع نفسه، ص121.

ثم لا يلحقه التغيير، وإنما يضل ثابتا عبر مختلف الأزمنة، والتأويل في هذه الحالة يفقد معناه الحقيقي الذي يتجلى في ابتكار الدلالات والبحث عن فائض المعنى، وهذا ما يؤكده الهادي الجطلاوي في كتابه "قضايا اللغة في كتب التفسير"، حيث لم "ير المفسرين وهم يتناولون المجاز القرآني يترلون الأسلوب القرآني في حلقة تاريخية من تطور اللغة العربية، يكون للقرآن فيها، ضلع في ابتكار مجاز لم يسبق إليه يكون بكرا أيام الوحي غريبا عن السابقين مألوفا لدى اللاحقين فاقدا له نضارته، التي كانت له ساعة ابتكار ساقطا في بحر الكلام العادي"[1].بمعنى أن المجاز المألوف، يفقد حيويته، ويصبح كلاما عاديا واضح الدلالة، وهذا ما يسميه بول ريكور بالاستعارة الميتة، إذ يرى "أن الاستعارات المبتدعة تتحول بالتكرار إلى استعارات ميتة، وفي مثل هذه الأحوال يتحول المعنى الممتد إلى جزء لا يتجزأ من مادة المعجم، تسهم في تعدد معاني الألفاظ المعنية التي تتضاعف معانيها اليومية بالنتيجة"[2].

فالاستعارة الحية عند بول ريكور لا تقوم بين الكلمات كما هو الحال في الاستعارة الكلاسيكية، بل بين قولين في توتر مطلق أي التناقض التام بين المعنى الأول والثاني مما يؤدي إلى تعدد الدلالات وفائض المعنى، فالتوتر الاستعاري "ليس بالشيء الذي يحصل بين مفردتين في القول، بل هو في حقيقته توتر بين تأويلين متعارضين للقول، والصراع بين هذين التأويلين هو الذي يغذي الاستعارة"[3]، بمعنى أنه على القارئ أن لا يبحث عن الحقيقة التي يهدف إليها المؤلف، وإنما عليه أن يسقط المؤلف من حسابه وأن يبحث عن الحقيقة التي لم يقلها النص، مما يؤدي إلى الإبداع وابتكار المعنى ومن ثم تعدده.

غير أن ريكور يميز في النص المقدس بين الاستعارة والرمز، "فالاستعارة ابتكار خطابي متحرر، والرمز مقيد بالكون... "[4]، فالمؤول في تأويله للاستعارة وفك شفرتها، له مطلق الحرية، في إعطاء الدلالات التي قد تحتملها أما عند تأويله للرمز، فلابد من النظر إلى الكون، فكل رمز يشير إلى شيء معين، ومنه "تتأسس القدرة على الكلام في عالم المقدس على قدرة الكونيات على الإشارة إلى

---

[1] الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي (كلية الآداب، سوسة) الجمهورية التونسية، ط1، 1998، ص350.

[2] بول ريكور: نظرية التأويل، ص99.

[3]المرجع نفسه، ص105

[4] المرجع نفسه، ص105.

الأشياء، ولذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها وقانونه، هو قانون المطابقات، المطابقات بين ما حصل في زمن الآلهة، وبين النسق الحالي للمظاهر الطبيعية والفعاليات الإنسانية"[1].

وعليه فالمؤول، لا يمكنه فك شفرة الرمز في الكتاب المقدس إلا بالنظر إلى الواقع الحالي، سواء أكان هذا الواقع طبيعيا أو إنسانيا، وهذا ما يكسب النص المقدس حيويته، لأنه غير متعال عن الواقع فوق الزمن وإنما لا يمكن فهمه إلا بمطابقته مع الواقع، ومنه "فالرمز لا يموت، بل يتحول فقط"[2] بتغير الواقع وتجدد مظاهره.

ومن خلال هذا كله، نستنتج أن منهج ابن رشد في التأويل أصبح منهجا عقيما لا يمكنه توليد أي معنى جديد، وإنما فقط تكرار ما ألفه المجتمع في العصور الأولى، وهذا طبعا لأنه اعتبر عملية التأويل، عملية عقلية محضة، وأسقط منها العاطفة والواقع، لأنه كان يهدف إلى بلوغ أحكام صارمة دقيقة، لا تتغير أبدا، مهما تغير الواقع، ومهما تغير شعور الإنسان وإحساسه، مما أفقدها فعاليتها مع الوقت. ولذلك لابد من القضاء على هذه العقلانية الصارمة اليوم، لأن لغتها لم تعد واضحة ومتجددة، أي انه إذا "غدت الرموز المتوارثة غير شفافة فثمة انفصال بين اللغة والتجربة، ويمكن ألا تكون الإجابة سوى عودة من المجرد إلى المادي –ما تصور "جون ستوارت مل" أنه استبدال تقليد "لوك" بتعليم "كولريدج"– عودة من الفكرة إلى التجربة الملموسة، وما احتيج إليه كان ثقة جديدة بكمال التجربة الإنسانية وباللغة التي نعبّر بها عن التجربة"[3].

ومنه فالتأويل الذي نحتاج إليه اليوم، لابد أن يأخذ في الحسبان إلى جانب العقل التجربة أو الواقع وأن يهتم باللغة التي تعبر عن هذا الواقع بكل ثقة، ومنه تصبح اللغة متحركة حية وكذلك الدين الإسلامي. وبذلك تكون الحقيقية نسبية وليست مطلقة.

نستنتج في نهاية الفصل أنّ ابن رشد اعتمد على المنطق كأداة أساسية للتأويل تمكِّنه من بلوغ الحقيقة، بالاستناد إلى آلية القياس البرهاني الذي ينطلق من مقدِّمات يقينية لبلوغ نتائج يقينية تلزم

---

[1] بول ريكور: نظرية التأويل، ص105.

[2] المرجع نفسه، ص108.

[3] ج.روبرت بات اليسوعي: الخيال الرمزي، كولريدج والتقليد الرومانسي، ترجمة عيسى علي العاكوب، وخليفة عيسى الغرابي، الدراسات الأدبية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1992، ص140-141.

عنها بالضرورة، وهو بهذا يختلف عن القياس الجدلي الذي ينطلق من مقدّمات شكِّية تفتقد إلى الدِّقة، كما يتميَّز عن القياس الخَطَابي الذي يعتمد على مقدِّمات خَطَابية عامة تفتقد هي الأخرى إلى الدِّقة.

كما أنَّ قول ابن رشد بالظاهر والباطن، في الشريعة الإسلامية كان لضرورة معرفية محضة، تتمثل في إزالة التعارض بين ظاهِر النصوص الدِّينية من جهة وبلوغ مقصد الشارع من جهة أخرى، وإن كان هذا التأويل لا تقوى العامة على إدراكه وفهمه، ولذلك طلب من الخاصة أن لا تطلعها عليه، حتى لا تخرجها عن معتقدها الإيماني إلى الفوضى والاضطراب، وعلى الخاصة كذلك أن تلتزم أثناء عملية التأويل بقانون يعصمها من الوقوع في الزلل، إذ بيَّن لهم ابن رشد مواطن التأويل وكيفيته، وهو في ذلك يقترب من الغزالي إلى حد ما، غير أن هذه القوانين لا تقرب التأويل من الهرمينوطيقا وإنما تبعده عنها تماما، لأنها تنشد المعنى الأحادي، واليقين المطلق، في حين الهرمينوطيقا، تنشد تعدد المعنى، ثم النسبية، كما أنها لا تعير وزنا لمقصد المؤلف (غدامير، ريكور)، على خلاف التأويل الرشدي تماما.

الفصل الثالث

التأويل: الإجماع، الحقيقة، الشريعة

I. التأويل والإجماع

II. التأويل والحقيقة

III. التأويل والشريعة

إذا كان التأويل عند ابن رشد منفتحًا على النّص إلى حدٍّ ما لبحثه عن المعنى الباطني المختفي وراء المعنى الظاهري، فهل الإجماع يشكِّل عائقًا معرفيا أمام المؤول أم بإمكانه خرقه؟ وإذا كان كذلك فهل بإمكان المُؤَوّل الإنفتاح على المعنى فيما يخص النّص العَقَدِي؟ ومن ثمة بلوغ معانٍ متعدِّدة لا معنى واحدأ؟ لكن هل هذا يعني أنّ مفهوم الحقيقة عنده يقترب من مفهوم الحقيقة عند المتصوِّفة أم أنّهما مختلفان؟ وإذا كان ابن رشد ينشد الحقيقة الصُّورية فما قيمتها بالنسبة للحقيقة الهرمينوطيقية؟ وهل التأويل البرهاني عند ابن رشد للشريعة الإسلامية يمكّنه من بلوغ حقيقة واحدة أم حقيقتين؟

I التـــأويـــل والإجمـــاع:

إن التأويل في الشريعة الإسلامية يخضع للإجماع، فما تقرره الجماعة لا يمكن تجاوزه، وكل من يخالفه يعتبر كافرا، إلا أن المسائل العقدية لا تخضع لسلطة الإجماع، وبإمكان العقل أن يؤول المسائل العقدية بكل حرية، في الفروع لا في الأصول، بغية إدراك الحقيقة التي تمثل مقصد الشارع، لا مقصد المؤول، فما مفهوم الإجماع عند ابن رشد؟ وهل يشكل عائقا معرفيا أمام المؤول في المسائل العقدية أم بإمكانه خرقه؟ وهل الإقرار بخرق الإجماع في تلك المسائل يعني الإقرار بتعدد الحقائق للمسألة العقدية الواحدة؟

1. مفهـــوم الإجمـــاع وعـــلاقتـــه بالتأويـــل:

إن الصفة الأساسية للإجماع هي "ما تيقن أنه لا خلاف بين أحد من علماء الإسلام، وتعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي يتخالج فيها مثل أن المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام وأن بني أمية ملكوا دهرا طويلا ثم ملك بنو العباس وأنه كانت وقعة صفين والحرة وسائر ذلك مما يعلم بيقين وضرورة، وإنما نعني بقولنا العلماء من حفظ عنه الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وعلماء الأمصار وأئمة أهل الحديث ومن تبعهم رضي الله عنهم أجمعين"[1]. فالإجماع إذن، يتعلق بالقضايا التي لا خلاف فيها بين علماء الإسلام أي أن كل العلماء متفقون على حدوث تلك الواقعة، في زمن معين وفي مكان محدد، مثل معرفتهم بواقعة صفين وغيرها، فلا أحد يشك في صحتها ولا يؤخذ في الإجماع برأي العامة، لأنها لم تبلغ بعد مرتبة الاجتهاد، أو برأي بعض المجتهدين، لأنه يشترط في الإجماع اتفاق "مجتهدي أمة محمد —صلى الله عليه وسلم— بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور والمراد (بالاتفاق) الاشتراك إما في الاعتقاد أو في القول أو في الفصل، ويخرج بقوله (مجتهدي أمة محمد —صلى الله عليه وسلم-) اتفاق العوام، فإنه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم، ويخرج منه أيضا اتفاق بعض المجتهدين"[2].

---

[1] ابن حزم: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، من كتاب "محاسن الإسلام وشرائع الإسلام لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري"، الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1406هـ- 1985م، ص168.

[2] الشوكاني: إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص131.

ومن شروط الإجماع الصحيح كذلك "أن يكفر من خالفه بلا اختلاف بين أحد من المسلمين في ذلك"[1]، أي أنه إذا انعقد إجماع علماء الأمة الإسلامية على قضية ما، فلا يجوز لأحد خرقه، وكل من خرقه فهو كافر، فالحنفية مثلا ترى في الإجماع قاعدة من قواعد الملة "يرجع إليه ويفزع نحوه ويكفر من خالفه إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع"[2]. غير أن الإجماع الذي تقصده الحنفية هنا، قد يقع في القضايا الفقهية فقط لأنها قضايا عملية بالإمكان استقراؤها وتحديد منافعها ومضارها ومن ثم الحكم عليها بالتحليل أو التحريم، لكن هذا يصعب علينا تطبيقه على القضايا العقدية لأنها قضايا فكرية محضة، وكل عالم أو فيلسوف يدرسها وفق قدراته الفكرية الخاصة ومنهجه الخاص، ومن ثم يصعب أن يحدث إجماع في مثل هذه القضايا، ولكن إذا حدث فيها إجماع، فهل يمكن اعتبار من يخرقه كافرا؟

يجيب ابن رشد بالنفي، على هذا التساؤل بالاستناد إلى موقف الغزالي وغيره، إذ يقول: "قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر: إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء"[3] على اعتبار أن أبا حامد الغزالي، يقسم القضايا النظرية إلى قسمين أساسيين، أحَدُهما يتعلق بالأصول والأخرى بالفروع، والأصول عنده تتعلق بثلاث قضايا إيمانية، تتمثل في الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وما عداه فروع[4]؟ ومن ينكر أصلا من الأصول أو يؤولها، فهو كافر ضرورة، أما في الفروع فالأمر يختلف، إذ يقول الغزالي: "إنه لا تكفير في الفروع أصلا إلا في مسألة واحدة وهي أن ينكر أصلا دينا من الرسول –صلى الله عليه وسلم– بالتواتر، لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة"[5].

وعليه فالغزالي يكفر المؤول، الخارق للإجماع، إذا أنكر علما تواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أما ماعدا ذلك فإنه يخطئه في القضايا الفقهية، ويبدعه في القضايا العقدية، وهذا ما يقرره كذلك مجموعة من العلماء منهم: مالك والشافعي وأحمد في القدرية "أنهم إذا جحدوا العلم كفروا

---

[1] ابن حزم: مراتب الإجماع، ص168.

[2] المرجع نفسه، ص168.

[3] ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص99.

[4] الغزالي (أبو حامد): فيصل التفرقة، المرجع السابق ص89.

[5] المرجع نفسه، ص89.

وإذا لم يجحدوه لم يكفروا، وأيضا فقد ذكر في كتابه الملل والنحل، أن الصحابة وأئمة الفتيا لا يكفرون من أخطأ في مسألة في الاعتقاد ولا فتيا"[1].

ومنه فالعلماء –سالفو الذكر– لا يكفرون المعتزلة، إلا إذا أنكرت ما علم من الدين ضرورة، وماعدا ذلك فلا يجوز تكفير أحد سواء أكان ذلك في المسائل الفقهية أو العقدية، وإن كان الإجماع في المسائل الفقهية يختلف عنه في المسائل العقدية ذلك أن "الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يمكن أن يتقرر في العمليات، أنه ليس أن يتقرر الإجماع في مسألة ما إلا [بأن] يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين، في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم [فيها] نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشَّرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب [ألا] يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة"[2].

فالإجماع في نظر ابن رشد، لا يمكن أن يكون يقينيا في المسائل العقدية، فلكي يكون كذلك، لابد أن يكون هناك اتفاق بين كل علماء ذلك العصر المعلومين على أنه ليس في الشَّرع ظاهر أو باطن، وأن منهجهم واحد في مناقشة المسائل الفقهية وأن يصرح بأحكامهم في تلك المسائل لكل الناس، حتى العامة منهم.

غير أن ابن رشد، يرى أن كثيرا "من الصدر الأول قد نقل أنهم كانوا يرون أن للشَّرع ظاهرا وباطنا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه، مثل ما روى البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله، ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف، فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشَّرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس؟ وذلك بخلاف ما عرض في العمليات: فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء ونكتفي بحصول الإجماع فيه بأن تنتشر المسألة

(1) ابن حزم: مراتب الإجماع، المرجع السابق، ص168.

(2) ابن رشد: فصل المقال، المصدر السابق، ص100.

فلا ينقل إلينا فيها خلاف، فإن هذا كاف لحصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات"[1].

يرى ابن رشد، من خلال هذا النص أن المسائل العقدية تختلف عن المسائل الفقهية، على اعتبار أن ظاهر الشريعة فيها لا يعبّر عن الحقيقة، ومن ثم لا يجب أن يحمل الشَّرع على ظاهره في مثل هذه القضايا، وإنما يجب تأويله وفق القياس البرهاني، لتجاوز ظاهر الشَّرع والنفوذ إلى باطنه ومن ثم إدراك الحقيقة التي تعبر عن مقصد الشَّرع، وهذه الحقيقة يجب اقتصارها على فئة الفلاسفة وعدم التصريح بها للعامة، وهذا ما يتضح من قول علي رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله" ومنه فللحفاظ على الحقيقة الدينية من التحريف والتشويه، لابد من إخفاء الحقيقة البرهانية عن العامة وهذا الأمر لا يخص عصرا دون آخر، وإنما ينطبق على كل عصر، ففي كل عصر تظهر مجموعة من العلماء، ترى من الضروري عدم إفشاء الحقيقة البرهانية للعامة، حتى يتحقق مقصد الشَّرع، أما القضايا العملية، فالأمر فيها يختلف فالأحكام فيها، لابد من التصريح بها للعامة، وإذا لم يكن هناك اختلاف بين العلماء في الحكم على مسألة ما يحصل الإجماع لا محالة.

وإذا كان الأمر كذلك "لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل، إذ لا يتصور في ذلك إجماع، فما تقوَّل في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر (الفارابي) وابن سينا؟ فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـــ "التهافت" في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك، وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد"[2]. بمعنى، أنه إذا تقرر أن الإجماع، لا ينعقد في المسائل العقدية، فكيف يمكن تكفير من خرق الإجماع بالتأويل، مثل ما حدث مع الفارابي وابن سينا، إذ كفرهما الغزالي في كتابه "التهافت" في ثلاث مسائل أساسية؟

يرى ابن رشد في ذلك، أن تكفير الغزالي لهما لم يكن قطعيا، "إذا صرح في كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال"[3] إذ كل من خالف الأمة في المسائل العقدية المتعلقة بالفروع يمكن تكذيبه فقط بالنسبة للغزالي ولا يمكن تكفيره أبدا، حيث يقول في ذلك: "وكل ما لم يحتمل التأويل في نفسه وتواتر نقله، ولم يتصور أنه يقوم برهان على خلافه فمخالفته تكذيب محض، ومثاله

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص100.

[2] المصدر نفسه، ص101.

[3] المصدر نفسه، ص101.

ما ذكرناه من حشر الأجساد والجنة والنار وإحاطة علم الله تعالى بتفاصيل الأمور وما يتطرق إليه احتمال التأويل، ولو بالمجاز البعيد، فينظر فيه إلى البرهان فإن كان قاطعا وجب القول به ولكن إن كان في إظهاره مع العوام ضرر لقصور فهمهم فإظهاره بدعة وإن لم يكن البرهان قطعيا لكن يفيد ظنا غالبا، وكان مع ذلك لا يعلم ضرره في الدين كنفي المعتزلة الرؤية عن الله تعالى فهذه بدعة وليس كفر"[1]. فهذا النص يوضح بدقة، أن التأويل في المسائل العقدية والمتعلقة بالفروع مثل الجنة والنار، وحشر الأجساد، وعلم الله تعالى، ورؤيته... وغيرها من المسائل فيه احتمال، بمعنى أن التأويل فيها قد يكون ظنيا، كما قد يكون يقينيا، وإذا كان ظنيا فالمؤول ليس كافرا وإنما هو مبدع.

وبذلك فهو لا يكفر الفارابي وابن سينا حقيقة، لأن المسائل التي كفرهما فيها تدخل في باب الفروع لا في باب الأصول، والقضايا الفرعية لا إجماع فيها "لما روي عن كثير من السلف [الأول]، فضلا عن غيرهم، أن هاهنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم: لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: **﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران آية:(7)]** لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان [به] ما لا يوجد عند غير أهل العلم، وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به"[2].

يعتمد ابن رشد، في هذا النص على الآية الكريمة **﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران آية:(7)]**" ليثبت أن الله تعالى خص أهل البرهان بإدراك الحقيقة الباطنية عن طريق التأويل البرهاني مما يجعلهم أكثر إيمانا به وتصديقا، أي أن هناك تمييزا واضحا في الآية الكريمة بين علم الخاصة والعامة ومن ثم في إيمانهم، ولو كان علم الخاصة والعامة واحدا، فلماذا ميَّز الله تعالى الخاصة بالإيمان دون العامة؟ لقوله عز وجل: **﴿...وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ﴾ [البقرة آية:(285)]** فالإيمان في هذه الآية الكريمة كان بعد العلم الناتج عن البرهان فقط، فالإيمان "الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن [غير] أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان، فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع [العلم] بالتأويل، لأن الله تعالى قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة، والبرهان

---

[1] الغزالي (أبو حامد): فيصل التفرقة، ص89-90.

[2] ابن رشد: فصل المقال، ص101-102.

لا يكون إلا على الحقيقة، وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف"[1].

غير أنّ علي حرب اعتبر قول ابن رشد باستحالة انعقاد الإجماع حول المسائل العقدية، أنّ هذه الإستحالة "ليست تقنية بل مبدأية إذا جاز لنا أن نتأوّل ابن رشد. ونعني بكونها مبدأية أنّها لا ترجع إلى عدم إمكان الحصول على إجماع لدى العلماء، بسبب اقتناع بعضهم بعدم جواز التصريح بأرائهم لكل النّاس، بل بسبب أنّ النّص يقبل بطبعه التأويل، وأنّ العقل يترع بغريزته إلى النّظر والتأول. فلا مجال إذن للإجماع في الأمور النظرية، لأن ذلك يؤدي إلى إيصاد الأبواب أمام الفكر، أي إلى تقنين العقل وسجنه..." [2]، لكنّه في نظرنا لا يمكن تَأَوُّلْ ابن رشد بهذه الكيفية التي تعمل على تقوِيل ابن رشد ما لم يقلْ، فهو لم يقل باستحالة الإجماع للإعلاء من شأن العقل وتحريره من سلطة الجماعة التي تميل -بما هي مؤسسة- إلى فرد "الطابع المؤسسي على العقل، أي إلى الحد من تساؤلاته وشكوكه وإلى تحييد قطاع أو حيز يبقى خارجا عن سلطانه، وذلك صونا لوحدة الجماعة وحفاظا لهويتها"[3]، فابن رشد لم يقوض سلطة الجماعة ليمنح العقل هذه السلطة أو يفتح الباب أمامه واسعًا للتفكر والتأمل بدليل أنّ قراره باستحالة انعقاد الإجماع في المسائل العقدية لا ينفرد به وحده، وإنما يتفق في ذلك مع مجموعة من العلماء والفقهاء، مثل: الإمام مالك والشافعي وأحمد ابن حنبل وحتى الغزالي، فهؤلاء العلماء بدورهم أدركوا مدى تعقد المسائل العقدية باعتبارها مسائل نظرية محضة من الصعب أن يحدث حولها اتفاق بين علماء العصر الواحد –هذا إذا كانوا معلومين- لأنه من المستحيل أن يحدث اتفاقا بينهم حول ما يُؤَوَّل وما لا يُؤَوَّل من جهة والذي يُؤَوَّلْ بأي منهج يمكن النفوذ إلى باطنه والكشف عن حقيقته من جهة أخرى. ولذلك اتفقوا على تقرير حقيقة واحدة أنّه لا يجوز تكفير من أخطا في تأويل مسألة عقدية ما إذا كانت في الفروع طبعًا.

أما علي حرب فهو يردّ سبب قول ابن رشد باستحالة الإجماع إلى سبب واحد يتمثل في استناده إلى ثنائية الظاهر والباطن، وبالأحرى إلى ثنائية الجمهور والعلماء[4]، ليتمكن من الإقرار أنّ

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص102.

(2) علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص117.

(3) المرجع نفسه، ص117.

(4)،المرجع نفسه، ص115.

العالِم وحده قادرا على تجاوز ظاهر اللّفظ والنّفُوذ إلى باطنه لاكتشاف الحقيقة المُغيَّبة خلف الرّمز وأنّ هذه الحقيقة مُتَعالية على فكر العامَّة لا يمكن لها فهمها وإدراكها، ولذلك يتوجب على العالم عدم إطلاعها عليها حفاظًا على فكرها من التشويش والاضطراب، فالعامّة إذن هي العائق الوحيد الّذي يمنع انعقاد الإجماع بدليل أنّه "لو كان النّاس جميعًا علماء لصح الإجماع وفُرِض الأخْذُ به على المُخالف"[1]. غير أنّ استحالة الإجماع عند ابن رشد وباقي الفقهاء لا تتعلّق بالعامة وإنّما بالعلماء لعدم اتّفاقهم حول كيفية التأويل وغيرها من الأمور الأخرى.

فالإيمان بالحقيقة الدينية هكذا ناتج عن التأويل البرهاني، الذي خص به الله عزّ وجل الخاصة دون العامة، لبلوغ اليقين الذي يتفق ومقصد الشَّرع وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يتحقق إجماع في مثل هذه المسائل.

2. المســائــل العّقّدِيــة بين الإجمــاع والتأويــل:

اختلف المتكلِّمون والفلاسفة في تأويل المسائل العقدية إلى درجة أن أحدهما كفّر الآخر وهذا ما يتبين لنا بوضوح عند دحض ابن رشد لموقف الغزالي من الفلاسفة وخاصة في مسألتين أساسيتين هما: طبيعة العلم الإلهي، وقدم العالم، إذ يرى الغزالي أنه "يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في ستة عشر"[2]، والمسائل الواجب تكفيرهم فيها، على اعتبار أنهم خالفوا فيها كل المسلمين، وذلك في قولهم: إن الأجساد لا تحشر، ومن ذلك قولهم إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، غير أن ابن رشد يبين لنا عند مناقشته لهذه المسائل ونقد موقف الغزالي منها، أن الاختلاف بينهم ليس بعيدا مما يوجب تكفير أحدهما للآخر، وخاصة أن غاية الجميع (الفلاسفة والمتكلمون) واحدة، وهي تنزيه الذات الإلهية عن الحوادث ووصفها بما يليق بها، غير أن الاختلاف بينهم يكمن في اختلاف المناهج المتبعة من طرف كل واحد منهم، لبلوغ تلك الغاية، ومن ثمة لا يوجد ما يبرر تكفير أحد منهم في تلك المسائل العقدية.

وهذا ما نلمسه، عند مناقشة ابن رشد للغزالي في مسألة العلم الإلهي، أي مناقشة موقفه من الفارابي وابن سينا، إذ يرى ابن رشد: "أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم

[1] علي حرب: التأويل والحقيقة، المرجع السابق، ص115.
[2] الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص42.

من أهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا"[1]، أي أنه يعلمها على نحو كلي، فمثلا "زيدا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص..." [2]، هذا يعني أن الله تعالى، لا يعلم الإنسان الجزئي المحسوس ولا كل ما يلحقه من عوارض، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لكن هل ابن سينا ينفي فعلا علم الله تعالى بالجزئيات؟

إن علم الله تعالى عند ابن سينا يصدق على الجزئي والكلي معا دون تفصيل وهذا ما يتجلى في قوله: "الأشياء الجزئية، قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توالي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات. وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده"[3].

ندرك من خلال هذا النص، أن ابن سينا، لا يقول أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما يتره علمه بالجزئيات عن الزمان المحسوس المنقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل، وهذا يخص فعلا علم الإنسان فقط لا علم الذات الإلهية، فعلمها متعالٍ عن الزمان المحسوس تماما.فواجب الوجود "يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر"[4].

وهذا لا يعني أبدا، أنه يقر أن الله تعالى، لا يعلم الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل إنه يؤكد بأن الله تعالى يعلم كل شيء ولا يعزب عنه أي شيء فهو يقول: "ويجب أن يكون عالما بكل شيء، لأن كل شيء لازم له، بوسط أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص102.

[2] المصدر نفسه، ص102.

[3] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط2، القسم الثالث، ص286-287.

[4] المرجع نفسه، القسم الثالث، ص295-296.

قضائه الأول تأديا واجبا إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت"[1]، وبذلك يكون ابن رشد محقا في قوله إن ابن سينا لم ينكر علم الله تعالى بالجزئيات، وإنما الأمر الذي دفعه إلى القول بأن الله تعالى يعلم الجزئيات على نحو كلي، هو التمييز بين العلم الإنساني والعلم الكلي، أي "يعلمها تعالى بعلم غير مجانس لعلمنا بها"[2]، ذلك أن علم الإنسان ناتج عن الموجود، أما علم الله تعالى فهو سبب وجود الموجودات، ومن ثم يكون علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه [بالوجود] على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود[3].

وعليه فهناك فرق شاسع بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، ذلك أنه لولا علم الله تعالى ورحمته، لما كان للإنسان أي علم، وعلمه مقرون بالحوادث التي تحدث في زمان محدد، على عكس علم الله تعالى الذي هو علم مطلق لا علاقة له بالزمان المحسوس، ولذلك فمن شبه "العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل، فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم، فهو مقول باشتراك الاسم المحض: كما يقال في كثير من الأسماء المتقابلات، مثل الجلل المَقُول على العظيم والصغير، والصديم المقول على الضوء والظلمة، ولهذا ليس (هاهنا) حد يشتمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا"[4].

فابن رشد، من خلال هذا النص، يوضح أن المشكلة القائمة بين الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) والغزالي مردها فقط إلى الاشتراك في الاسم بين العلم القديم والمحدث، ولذلك حاول ابن سينا إثبات حقيقة العلم الإلهي، بتتريهه عن كل ما يلحق العلم الإنساني من تغير وتحول، مما جعل الغزالي يتوهم أن الفلاسفة أنكروا علم الله تعالى بالجزئيات، بل كيف له أن "يتوهم على المشائين أنهم يقولون، إنه سبحانه لا يعلم العلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه، وليس يرون أنه لا يعلم بالجزئيات قط على النحو الذي نعلمه

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، المرجع السابق، القسم الثالث، ص297.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص102.

(3) المصدر نفسه ، ص103.

(4) المصدر نفسه، ص203.

نحن، بل ولا الكليات المعلومة عندنا [معلولة] أيضا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس"[1].

ومنه يرى ابن رشد، أنه لا يمكن القول أبدا، بأن الفلاسفة ينكرون علم الله تعالى بالجزئيات، لأن علم الله تعالى الأزلي، هو السبب في حدوث الجزئيات للإنسان وكذلك الكليات، أما علم الله تعالى فهو علم أزلي مطلق لا يمكن وصفه بأنه كلي أو جزئي، وعليه فلا معنى "للاختلاف في هذه المسألة أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم"[2] أي أن تكفيرهم من طرف الغزالي في هذه المسألة لا معنى له.

والأمر نفسه يجده ابن رشد، يصدق على مشكلة قدم العالم وحدوثه بمعنى أن الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة، يرجع فقط إلى الاختلاف في التسمية[3]، وذلك أنهم "اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في [تسمية] الطرفين واختلفوا في الواسطة"[4]، ذلك أن ابن سينا قسم الوجود إلى واجب وممكن وواجب الوجود، الوجود عنده "هو الوجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، وأن الممكن الوجود، هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود..."[5].

فأحد هذه "الأطراف" موجود وجد من شيء غيره وعن شيء؛ أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، "أعني على وجوده، وهذه في حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة"[6].وهذا الصنف يسميه ابن سينا واجب الوجود لا بذاته، بمعنى أنه ليس هو السبب في وجوده، وإنما وجوده يحتاج إلى قوى أخرى تتمثل في القوة

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص203.
[2] المصدر نفسه ، ص104.
[3] المصدر نفسه، ص104.
[4] المصدر نفسه، ص104.
[5] ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات،نشره محي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1958م، ج2، ص77.
[6] ابن رشد: فصل المقال، ص 104.

الفاعلة بالطبع وبالقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة[1] ومن ثم فهو محدث، وهذا ما يقر به الأشاعرة كذلك.

وأما الطرف المقابل "لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره"[2]. فالله تعالى قديم باعتراف الأشاعرة والفلاسفة (الفارابي وابن سينا) وهو خالق كل شيء والحافظ له، والزمان لم يتقدمه أبدا، فهو "واجبا بذاته لا لشيء آخر أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه"[3]، فالله تعالى واجب بذاته، لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده، ولا يمكن تصور العدم، بل الكل في حاجة إلى رعايته وحفظه.

والصنف الآخر من الموجود "الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء: أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره"[4]، فالعالم بهذا عند الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) أوجده الله تعالى، غير أنه لم يتقدمه زمان، لأنه موجود من مادة أزلية، وهذا ما يؤكده ابن سينا بقوله: "...وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أن يكون حادثا بعد ما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث"[5]، وبالتالي فالزمان قديم عند الفلاسفة وكذلك العالم.

غير أن الأشاعرة لا يتفقون في هذه النقطة مع الفلاسفة، إذ لا يقرون بقدم الزمان وإنما بحدوثه، ذلك أن "الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان إنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه عالم وزمان"[6]، وبذلك فالزمان غير متقدم على العالم، على خلاف ما يعتقده الفلاسفة، من أنه متقدم عليه.

---

(1) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، المرجع السابق، ج2، ص77.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص104.

(3) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص77.

(4) ابن رشد: فصل المقال، ص105.

(5) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص80.

(6) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، دار المشرق ، بيروت، لبنان، ط4، 1990، ص66.

ورغم هذا الاختلاف بينهم، إلا أن ابن رشد، يرى أن "الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم"[1] وأولى هذه الصفات التي يتفق فيها المتكلمون مع الفلاسفة أن هناك "علاقة بين الزمان والعالم" فإذا كان الفلاسفة يرون أن العالم متقدم على الزمان – باعتراف ابن سينا سابقا – فإن "المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام"[2] وهذا يدل دلالة واضحة على أن الزمان مقارن للحوادث، وما هو مقارن للحوادث، فهو حادث لا محالة على خلاف ما يعتقده الفلاسفة، ولكنهم يتفقون في صفة أساسية تتعلق بالعالم وهي علاقته بالزمان.

أما فيما يخص الصفة الثانية، فإن ابن رشد يقر كذلك بأنهم "متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل"[3]، وهذا فعلا ما يقره الأشاعرة إلى جانب الفلاسفة، حيث يقول الجويني في ذلك: "...وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر "[4]، وهذا ما يؤكد عليه الغزالي بقوله: "إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر (...) إنا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل إبقاءه وإفناءه"[5]، هذا يعني أن الأشاعرة يعتقدون بدوام الوجود في المستقبل فكذلك الزمن لأنه مقترن به (وإن كان على مستوى العقل).

والصفة الأخيرة المتعلقة بالعالم، التي لا يتفق فيها الأشاعرة مع الفلاسفة تتمثل في "الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل"[6] ومنه فالمتكلمون يرون أنه مادام للعالم أول فهو متناه ضرورة إذ يستحيل أن يكون له دورات لا نهاية لها في الماضي، وهذا ما يتضح من قول الغزالي في رده على ابن الهذيل العلاف حيث يقول: "ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل، وهو فاسد لأن

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص105.

(2) المصدر نفسه، ص105.

(3) المصدر نفسه، ص105.

(4) الجويني: كتاب الإرشاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص16.

(5) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص82.

(6) ابن رشد: فصل المقال، ص105.

كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا"[1] وعليه فمادام العالم له أول عند المتكلمين، فلا دورات لا نهائية له في الماضي لأنه دخل في الوجود، أما في المستقبل فإن العالم لم يدخل في الوجود تماما، ومن ثم لا يمكن الجزم بأنه متناه كما أقر ذلك أبو الهذيل العلاف وإنما قد تكون له دورات لا نهائية أي غير متناه. وفي هذا يتفق الأشاعرة مع أفلاطون، ويختلفون عن أرسطو وتابعيه من المشائين.

وبهذا يكون هذا الوجود، قد أخذ من صفات الوجود الحقيقي ومن صفات الوجود القديم، فمن " غلّب عليه ما فيه من شبه [القديم] سماه قديما، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي"[2].

ومن هنا نتبين أن هذه المشكلة من أشد المشاكل الميتافيزيقية تعقيدا ومن المستحيل الوصول فيها إلى حل حاسم، وإنما يبقى هذا المشكل هكذا عالقا بين المتكلمين والفلاسفة بين القدم والحدوث إلى اليوم، ولذلك لا يمكن تكفير أحد في هذه المسألة، حيث اتفق "السلف وأهل السنة والجماعة على أن الله وحده خالق كل شيء، فهذا حق، ولكنهم لم يتفقوا على كفر من خالف ذلك"[3].

وهذا ما سيؤكد عليه ابن رشد بقوله: "المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء شأنها هذا، يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة: أعني أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة، وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك"[4]، فكل الآراء التي تناولت مشكلة العالم بين القدم والحدوث، ليست متباعدة وإنما متقاربة، لأنها من المسائل النظرية، ومن المستحيل يكون فيها اتفاقٌ أو إجماعٌ، وإنما تظل من المسائل المختلف فيها، ولكل رأيه فيها، وهذا على خلاف ما اعتقده المتكلمون

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص81-82.
(2) ابن رشد: فصل المقال، ص105.
(3) ابن حزم: مراتب الإجماع، ص167.
(4) ابن رشد: فصل المقال، ص106.

من أنهم على حق في هذه المشكلة، وغيرهم على خطأ على اعتبار أن اسم القدم يقابل اسم الحدوث ولا يمكن أن يتقاربا أبدا.

غير أن المتأمل في موقف المتكلمين من هذه المشكلة، يجدهم من المتأولين شأنهم شأن غيرهم من الفلاسفة، و لم يقفوا على ظاهر الشَّرع تماما، فكل هذه الآراء "في العالم ليست على ظاهر الشَّرع، فإن ظاهر الشَّرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع"[1].

وبهذا يقر ابن رشد، أن ظاهر الشَّرع على خلاف ما اعتقده المتكلمون في حقيقة العالم، من حيث القدم والحدوث، ذلك أنه إذا استقرأنا، ظاهر الشَّرع ندرك أن العالم على صورته هذه محدث، وأما باعتباره مادة، أي قبل تشكلها في صورة هذا العالم، فإنها أزلية مستمرة من الطرفين (الماضي والمستقبل) غير متقطعة تماما وكذلك الحال بالنسبة للزمان لأنه مقترن بها، وهذا ما نستشفه من قوله تبارك وتعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ [هود آية:(7)]** يقتضي "بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك"[2]، ومنه فظاهر الآية الكريمة، ينبئ بأنه كان هناك وجودٌ قبل هذا الوجود، وزمانٌ قبل هذا الزمان، وهذا لا يشك فيه أحد إلا إذا اعتبر ظاهر الآية الكريمة مجازًا وليس حقيقة.

وقوله تعالى: **﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [إبراهيم آية:(48)]** يقتضي أيضا أن وجودا ظاهرا بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت آية:(11)]** فيقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء"[3] فظاهر هاتين الآيتين الكريمتين، يبين لنا بوضوح أن هناك وجودا قبل هذا الوجود، بدليل أن هذا العالم لم يخلق من عدم وإنما من مادة أزلية وهي الدخان، وهذا ما لم يتمكن أحد من العلماء اليوم من نفيه وفي مقدمتهم الزنداني وإنما زاد الإيمان به.

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص106.

[2] المصدر نفسه، ص106.

[3] المصدر نفسه، ص106.

وليثبت ابن رشد، هذه الحقيقة أكثر، يتحدى المتكلمين بأن يأتوا بسورة ظاهرها يدل على أنه كان الله تعالى و لم يكن معه شيء، فإنهم لن يتمكنوا من ذلك أبدا، ومن ثم فالمتكلمون "ليس قولهم أيضا على ظاهر الشَّرع، بل متأولون: فإنه ليس في ظاهر الشَّرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا"[1]. وعلى ذلك يتساءل ابن رشد "كيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟ الذي قلناه من الشَّرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء"[2].

وبذلك فالمتكلمون، أوَّلوا ظاهر الشَّرع في "مسألة العالم"، ليثبتوا أنه محدث وليس قديما كما اعتقد الفلاسفة، رغم أن ظاهر الشَّرع يثبت عكس ذلك، ومن ثم لا يمكن أن ينعقد الإجماع على رأي المتكلمين أبدا، طالما أن ظاهر الشَّرع يدل على قدم العالم لا على حدوثه وهذا ما قال به أرسطو.

غير أن عبد المجيد الصغير، يرى أن هذه المحاولة في دحض موقف الأشاعرة والانتصار للفلاسفة، غير موفقة تماما، إذ إن ابن رشد حاول "جر نصوص الشريعة إلى القول بالتصريح بقدم العالم، بالإضافة إلى غرابتها في الوسط الإسلامي فهي محاولة غير موفقة خصوصا في تفسيره للآيتين السابقتين بما يوافق القول بقدم العالم أو مادة العالم، لأن الآيتين لا تشيران سوى إلى الحالة الأولى التي كانت عليها السماء والأرض ولا تفيدان مطلقا "قِدَم" الدخان أو الغاز كما يفسره بعض المحدثين أو قدم الماء، فهما حالة سابقة للسماء والأرض وليسا مادة أزلية هذا أسلوب في التفسير والتأويل يخرج به عن مألوف التأويل رغم قوله أن الآيتين ظاهرتا المعنى[3].

ومنه فعبد المجيد الصغير، يرى أن موقف ابن رشد غير موفق من مشكلة العالم، بدليل أنه غريب في الوسط الإسلامي؟ لكنه لم يوضح لنا أي وسط إسلامي هذا بالتحديد؟ أم يقصد به وسط الأشاعرة؟ وإذا كان كذلك فلماذا لم يصرح به؟.

كما أنه يرى أن ابن رشد لم يكن موفقا في تفسيره للآيتين السابقتين لأنه لم يقف فيهما على المعنى الظاهري، وإنما كان مؤولا لهما؟ لكن إذا كان فهم ابن رشد للآيتين السابقتين، لا يتفق

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص106.

[2] المصدر نفسه، ص106.

[3] عبد المجيد صغير: المنهج الرشدي، وأثره في الحكم على ابن رشد، المرجع السابق، ص325.

وفهم الأشاعرة لهما، هل يكون مؤولا بالضرورة؟ وتأويله غير مألوف لأنه اتفق ورأي أرسطو؟ رغم أن ابن رشد لم يكن يهدف في تفسيره للآيتين الكريمتين إلى الاتفاق مع أحد، لأنه كان ينادي بحرية الفكر، وهذا ما جعله يقول بعدم تكفير من خرق الإجماع في المسائل العقدية وإن كان فهمه لظاهر الآيتين الكريمتين يتفق ورأي أرسطو، فهذا ليس نتيجة تزمت فكري وإنما نتيجة فهم موضوعي لحقيقة المشكلة.

أما قوله أن رأي ابن رشد في مشكلة العالم كان مساندا لرأي أفلاطون بدلا من أرسطو "الذي يعتبر نموذجه الفكري"، وهذا فقط ليتمكن من التوفيق بين رأي الفلاسفة والشريعة ومن ثم يقول بقدم العالم، فإننا نرى أن هذا الكلام غير صحيح، لأن ابن رشد في هذه المسألة لم يعلن انتماءه إلى أفلاطون وإنما عمل على نقده لأنه يقول أنّ للعالم ماضيا، وابن رشد يقول بأن العالم غير منقطع من طرفيه (الماضي والمستقبل) أي أنه مستمر وهذا رأي أرسطو لا رأي أفلاطون.

II التـــأويـــل والحقيقـــة:

للحقيقة مفاهيم مختلفة، تختلف من مفكر إلى آخر، فالحقيقة عند المتصوفة مثلا ليست ثابتة وإنما متغيرة، بتغير أحوال العارف، أي أنها تحمل دلالات عدة للمسألة الواحدة، أما الحقيقة عند الفلاسفة فهي ثابتة إلى حد ما، لأنها لا تخضع للذوق في اكتشافها وإنما للعقل، وإن كانت تختلف من فيلسوف إلى آخر بحسب اختلاف المناهج بينهم والإمكانيات، مما يؤدي إلى نسبيتها وتعدد دلالاتها، فكيف نصل على الحقيقة عند ابن رشد؟ وهل هي متعددة بتعدد المناهج أم على المجتهد الالتزام بمنهج محدد لبلوغ الحقيقة التي تعبّر عن مقصد الشّرع الإسلامي؟ وهل عي في ذلك تقترب من الهرمينوطيقا؟

1. الحقيقـــة بين الـــوحـــدة والتعـــدد:

يقر ابن رشد بالاختلاف بين المؤولين، عند تأويلهم للنص الديني، بمعنى أنَّ لكل عالم أَنْ يفهم النص الديني وفق منهجه الخاص ومعطياته المعرفية والواقعية، وليس مطالبا ببلوغ فهم معين أو حقيقة ما، حيث "يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين: فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم [في] النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم، وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له، إذا كان من أهل العلم معذور، ولذلك قال عليه السلام: "**إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ اثْنَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ**"[1]."[2].

فابن رشد يرى، أن العَالِم مضطرٌ بإقرار الحقيقة حول أمر ما، إذا تبين له بالدليل البرهاني أنه كذلك، إذ لا يمكنه نفي ذلك تماما، أما إذا لم يتبين له ذلك، لشبهة ما، مثل صعوبة المسألة وتعقدها، فله أن يجتهد في فهم ذلك النص قدر الإمكان، وفق منهجه الخاص، وإن بلغ الحقيقة التي تعبر عن مقصد الشَّرع فله أجران، أما إذا لم يوفق في ذلك فله أجر واحد، وهو في خطئه هذا معذور.

---

[1] رواه البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص، ج6، ص2676.

[2] ابن رشد: فصل المقال، ص107.

وهذا له معنى واحد فقط، أن ابن رشد يفتح باب الاجتهاد، ويحث العالم على البحث عن الحقيقة، حتى ولو كانت نسبية، فهذا يؤدي لا محالة إلى غنى الحقيقة الإسلامية وتنوعها "فالمذاهب والمقالات وكل فروع المعرفة، تبدو من هذه الوجهة، على اختلافها أو تعارضها، بمثابة تجليات متعددة للهوية الإسلامية بمختلف نسبها وإضافاتها وصفاتها، وأشكال مختلفة للحقيقة القرآنية بكل وجوهها ومستوياتها وأبعادها..."[1].

فهذا الاختلاف في فهم النص الديني بين العلماء -على حد تعبير ابن رشد- والذي يدخل في باب الاجتهاد، يجعل النص "كشيء متحرك وفي الوقت ذاته جبار ومستمر، بمعنى أنه موجود دائما"[2] ومن ثم يصبح النص الديني قريبا جدا من الإنسان ومن واقعه، قادرا على استيعابه وفهمه بطريقة جديدة، فكل "مجتهد ناضر قد أضاف وجدد، وابتدع وأبدع، ساعيا بذلك إلى تكوين هوية جزئية يختص بها، ويستقل عن غيره، عاملا من ثم على إعادة إنتاج الحقيقة القرآنية، وعلى إعادة تشكيل الهوية الإسلامية"[3].

فالاجتهاد يؤدي بالضرورة إلى تعدد الدلالات للنص الواحد، ومن ثم الخروج من الفهم الأحادي للنص، ومن القول بحقيقة واحدة متعالية إلى القول بحقيقة نسبية محتملة، ذلك إن "لغة الاختلاف في النص تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة محتملة، وهذه الدلالات المحتملة كلها غير متماثلة وغير متضادة في آن، ومما لاشك فيه أن ثراء النص ينبع من ذلك التعدد، وأن سعته الاحتمالية هي مظهر ذلك الثراء"[4].

وعليه، فإن فتح باب الاجتهاد، يؤدي إلى الاختلاف بين المؤولين، ومن ثم تعدد الدلالات للنص الواحد بالضرورة، مما يؤدي إلى ثرائه وتنوعه، وإن كان هذا الهدف للتأويل نلمسه أكثر عند المتصوفة، لأنهم لا يعتمدون على العقل في التأويل (المنطق) وإنما على الخيال، فالحقيقة عندهم ذاتية متغيرة من شخص إلى آخر وحتى مع الشخص نفسه، فهي تخضع لحالته النفسية والوجدانية متقلبة

---

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995، ص78.

[2] محمد أركون: الإسلام والحداثة، ضمن مجلة التبيين، العدد 2-3، 1990،ص203.

[3] علي حرب: نقد الحقيقة، ص79.

[4] وليد منير: النص القرآني من الجملة إلى العلم، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالم للفكر الإسلامي، القاهرة، 1423هـ/2003م، ص39.

بتقلبها، تارة تكون اتحادا ، وتارة حلولا، وتارة فناء، وتارة شهودا...[1] هذا لأن الحقيقة عند المتصوفة تخص العالم المطلق لا العالم المتغير، فهو بالنسبة لهم مثالا للوهم، يجب تجاوزه عن طريق أمانة النفس بالمجاهدة، مما يمكنهم من الانخراط في تجربة المطلق، فتتجلى لهم الحقيقة الإلهية عن طريق الخيال، ولذلك يقول الكمستاني كما ذكر السلمي: "ما الحقيقة إلا في موت النفس، وكل من فرّ من إماتة النفس فقد رجع إلى تأويل العالم"[2]، فالعالم المتغير يعتبر عند المتصوفة عائقا عن إدراك الحقيقة، ولذلك لابد من تدميره وإزاحته، والعمل على "تحريك الأشياء نحو الصور وفي علائق الصور يبني عالمه الجديد، حيث الاستقبال هو مقابلة صور الذات الإنسانية بصور الذات الإلهية ومنه يمكن التحدث عن انتهاءات النص عند حدود الصورة لينطلق فعل تخييلي يمكنه توظيف مفاهيم التعرية والانطلاق في التأويل"[3]. فالخيال هو الوسيلة الوحيدة التي تمكن المتصوف من إدراك أسرار الرمز والنفوذ إلى أعماقه، وكشف مختلف الدلالات المحتملة، وذلك بربط الصلة بين "ما يدركه في عالم اللغة المعقد وبين ما يوجد في عالم الكون والفساد ثم مع عالمية الألوهية حيث المطلق واللامتناه، حيث عين الحقيقة وحقها في نظر الصوفي وحيث ضلال وتيه في نظر الفقيه الخصم، وحيث نسبية مطلقة من حيث تعدد التجليات التي لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، نسبية لتعددها في نظر الخارج عن دائرة التصوف، ولو أنها لا تعني المعنى نفسه عند قائليها من الصوفية، الذين لا يرون في هذا التعدد نسبية بقدر ما هو تعبير عن المطلق..."[4]، وعلى هذا فالحقيقة عند المتصوفة متغيرة باستمرار مما يفقدها الثبات والصدق، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله: "وهذا أغمض ما يحتوي عليه هذا المقام ويطرأ فيه غلط كبير في هذا الطريق، وهو أن يقول المريد أو العارف كلامًا ما يترجم به عن معنى في نفسه قد وقع ويكون في قوة دلالة تلك العبارة أن تدلك على ذلك المعنى وعلى غيره من المعاني التي هي أعلى مما وقع له في الوقت، ثم يأتي هذا الشخص في الزمان الآخر فيلوح له من مطلق ذلك اللفظ معنى غامض وهو

---

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص290.

(2) السّلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1986، ص472.

(3) عمارة ناصر: اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، منشورات الاختلاف، دار الفارابي، الجزائر، ط1، 1428هـ-2007م، ص117.

(4) ساعد خميسي: الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية (أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة)، جامعة قسنطينة، الجزائر، سنة 2005-2006، ص384.

أعلى وأدق وأحسن من المعنى الذي عبّر عنه بذلك اللفظ أولا، فإذا سُئِل عن شرح قوله ذلك شرحه بما ظهر له في ثاني الحال لا بأول الوضع، فيكون كاذبًا في أصل الوضع صادقا في دلالة اللفظ. فالصادق يقول: كان قد ظهر لي معنى ما وهو كذا فأخرجته أو كسوته هذه العبارة، ثم إنه لاح لي معنى هو أعلى منه لّما نظرت في مدلول هذه العبارة، فتركت هذه العبارة عليه أيضا في الزمان الثاني، ولا يقول خلاف هذا"[1].

هذا يعني أن الحقيقة العرفانية متغيرة بتغير أحوال العارف، ذلك أنه كلما اقترب من الذات الإلهية أكثر انكشفت له حقائق كانت غائبة عنه مما يدفعه إلى تغير المعاني وتجديدها، ولذلك يقول البسطامي كما جاء عن السلمي: "... أعلى فائدة العارف وجود معروفه"[2].

فالحقيقة عند المتصوفة لا تحمل معنى واحدا وإنما معاني عدة، تختلف من مؤول إلى آخر، مما يؤدي إلى التعدد والتنوع، ومن ثم غنى النص الديني وثرائه معرفيا.

وهذا الاختلاف القائم بين ابن عربي وابن رشد حول الحقيقة، نلمسه بكل وضوح في المقابلة التي جرت بين ابن عربي —وهو شاب— وابن رشد إذ يروي ابن عربي في فتوحاته، أن ابن رشد سأله: "... نعم! فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا! فانقبض وتغيّر لونه، وشك فيما عنده، وقال لي، كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له نعم، لا: وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها فاصفر لونه..."[3].

هذا الحوار الذي دار بين ابن عربي وابن رشد، يكشف عن مشروع كل منهما الفلسفي، فمشروع ابن عربي يتحدد في إجابته بـــ"نعم ولا"، ذلك أن الحقيقة عنده لا يمكن بلوغها إلا داخل التضاد، عن طريق الخيال، فهو برزخ بين "المطلق والمحدود" وبين "الله والإنسان"، مما يؤدي

---

(1) ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، م2، ص28.

(2) السّلمي: المرجع السابق، ص69.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، م1، ص153-154.

إلى تحقيق الألوهية في العالم وسمو بالوجود الإنساني إلى المستوى الإلهي والإعلاء بالجانب الإلهي من هذا الكائن[1].

وعلى هذا فمنهج ابن عربي في المعرفة لا يتوقف عند العقل، وإنما يتعداها إلى وسيلة أخرى أعلى شأنا منه هي العرفان، وعندما يتحول العقل من أداة فعالة إلى أداة منفعلة مسايرة للكشف نحو المطلق، متحررة من كل قيد أو شرط كتحرر الأرواح من الأبدان[2].

أما الحقيقة عند ابن رشد، فهي تقوم على محو التضاد، "نعم ولا"، لأن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة لا بحقيقتين، وهي التي يقرّها التأويل البرهاني، ولذلك غضب واصفَرَّ وجهه لسماعه كلمة لا إلى جانب نعم لأنها تمثل في نظره الخطأ، الذي يجب دحضه أو تصحيصه عن طريق التأويل البرهاني.

فابن رشد بهذا، لا يعتمد على العرفان كمنهج معرفي إلى جانب العقل فهو يرفض أية حقيقة لا تخضع إلى معيار العقل، وإن كان ساعد خميسي يرى على العكس من ذلك تماما أنه "...اعترف به (الكشف) منهجا معرفيا مؤيدا بالنص، ولكن محدود من حيث عدد الأشخاص الذين يمكن لهم بلوغ درجة القطبية أو الإمامة، أو أي مقام آخر من مقامات التصوف العليا التي يتحقق بها الكشف الحقيقي، لا الوهمي ولا الخيالي ولا غيرهما"[3].

غير أن الخاصة التي قصدها ابن رشد بقوله: "...ونحن نقول وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس..." [4]، بمعنى أن طريقة الكشف تخص فئة ميزها الله تعالى عن الناس، وكلفهم بتبليغ رسالة معينة، ولذلك أمدهم بوسيلة أخرى لبلوغ الحقائق، وهم الأنبياء والرسل، أما المتصوفة فهم ناس كباقي الناس، بدليل أنه "لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر

---

[1] نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5ن 2003، ص181.

[2] ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، عين مليلية، الجزائر، 2002، ص89.

[3] المرجع نفسه، ص93.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص117.

والاعتبار وتنبيه على طرق النظر"[1]. فوسيلة الناس في المعرفة هي العقل لا العرفان، بدليل أن القرآن الكريم، حث على التفكر والتدبر والاعتبار، ولو كانت وسيلة في المعرفة هي العرفان، لكان وجود العقل في الإنسان عبثا لا ضرورة له.

أما قول المتصوفة بضرورة إماتة الشهوة، فهذا في نظر ابن رشد "شرطا في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا أن إماتة الشهوة هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له، ومن هذه الجهة دعا الشّرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها، في جملتها حثا؛ أعني على العمل (الزهد، إماتة الشهوة) لا أنها كافية بنفسها، كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في (الحكمة) النظرية فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه"[2] فإماتة الشهوات لا علاقة لها بالحقيقة وإن كانت شرطا في بلوغها، ذلك أنها تساعد على صفاء العقل، والمحافظة على وحدته، بدلا من تشتته في السفاسف، مما يزيد من قوته في النظر ودقته في الاستنتاج، ولكنها لا تمكّن الإنسان من إدراك الحق.

هذا يعني أن ابن رشد يقر بطريقة الكشف إلا على مستوى الأنبياء والرسل، أما بالنسبة للناس بما هم ناس، فإن وسيلتهم الوحيدة في التفكر هي العقل، عن طريق التأويل البرهاني.

نلاحظ أن هناك اختلافا واضحا بين التأويل عند ابن عربي والتأويل عند ابن رشد، فالأول مفتوحا على مصراعيه لا يحده قيد ولا شرط، أي أنه حر حرية مطلقة، أما التأويل عند ابن رشد فهو مقيد أو مشروط ببلوغ اليقين الذي لاشك فيه وفق القياس البرهاني، لكن إذا لم يتمكن العالم من ذلك، له أن يجتهد من خلال رؤيته الخاصة، ووفق منهجه الخاص، وإن أخطأ، فهو معذور، مما يمكن العالم من البحث عن الحقيقة من مختلف الزوايا، ووفق مختلف المناهج والرؤى، وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف في الدلالات بين العلماء حول النص الواحد، خاصة وأنه يرى أن خطأ العلماء مصفوح عنه، لأنه يتناول المسائل العويصة، التي لا يمكن الوصول فيها إلى حكم واحد، ومن ثم فالاختلاف في هذه المسائل حق مشروع، وهذا ما نلمسه في قوله بكل وضوح: "وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود [بأنه] كذا أو ليس بكذا؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص117.

[2] المصدر نفسه، ص117.

الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشَّرع إنما هو الخطأ الذي [يقع] من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشَّرع النظر فيها"[1].

فابن رشد في هذا النص وإن كان يسمح بوقوع الخطأ من العلماء، إلا أن الحقيقة عنده تبقى واحدة غير متعددة وهذا لاعتباره أن تفسير أرسطو للحقيقة هو التفسير الوحيد الممكن، أي أنه لم يميز بين التفسير الأفضل، والتفسير الوحيد الممكن، مما يدفعه إلى إنتاج عقلية جديدة كما حدث مع باشلار وهي فلسفة الرفض[2].

أما إذا وقع الخطأ "من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية، فكما أن الحاكم الجاهل [بالسنة إذا أخطأ في الحكم] لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر، وإذا كان يشترط في الحاكم، في الحلال والحرام، أن [تجتمع] له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الأصول [ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات] أعني أن يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها"[3].

غير أن ابن رشد، وإن كان يسمح للعالم بالخطأ في العقيدة، إلا أنه لا يسمح للعامي بذلك تماما، سواء أكان ذلك في المسائل الفقهية أو العقدية، وإنما يعتبره آثما أو كافرا، وهذا للحفاظ على مقصد الشَّرع وعلى الحقيقة الدينية.

ذلك أنه كما يشترط في المجتهد في المسائل الفقهية، أن يكون عالما بالأصول والتي تتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع، فضلا عن تمكنه من الاستنباط وفق آلية القياس، فكذلك بالنسبة للمجتهد في المسائل العقدية أن يكون على دراية كافية بالأوائل العقلية (البديهيات) وكيفية الاستنباط منها، ومنه فالخطأ "في الشَّرع على ضربين: إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص107.

(2) Dominique Urvoy: Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion, France, 2008, p161.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص107-108.

النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ [في صناعة الطب والحاكم الماهر] إذا أخطأ في الحكم، ولا يعذر فيه من ليس من ذلك الشأن"[1].

فالمجتهد عند ابن رشد، إذا كان من أهل الاجتهاد، فله أن يجتهد في البحث عن الحقيقة وإن أخطأ، فخطأه معذور لا محالة، أما إذا لم يكن من أهل الاجتهاد، فلا يحق له الخوض في مسائل الاجتهاد تماما، وإذا خاض فيها فهو آثم، وهناك خطأ "ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة، وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف خرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع: وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات و[بالسعادة] الأخروية والشقاء [الأخروي]"[2].

خطأ العالم عند ابن رشد، ليس معذورا دائما، وإنما هو معذور إذ تعلق خطؤُه بالفروع أما إذا تعلق بالأصول فهو غير معذور، مثله في ذلك مثل العامي، مثل: الإقرار بالله تعالى، وبالنبوة، وبالآخرة، فمن أنكر هذه الأصول فهو كافر، كمن جحد وجود الله تعالى أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو أنكر الحياة الأخروية، ذلك أن هذه الأصول هي التي تميز المسلم عن غيره من الملحد أو المشرك.

فإن هذه الحقائق واضحة لجميع الناس، بمختلف فئاتهم، إذ بإمكانهم إدراكها بأية طريقة تناسب قدراتهم الفكرية، أي بالاعتماد على الطريقة الخطابية أو الجدلية أو البرهانية، فكل طريقة من هذه الطرق، تؤدي إلى إثبات تلك الحقائق، لأنها من جوهر العقيدة الإسلامية، وبذلك فإن "هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرف أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني الدلائل [الخطابية] والجدلية والبرهانية. فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إن كانت أصلا من أصول الشَّرع، كافر معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن [التعرض] إلى معرفة دليلها، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له [سبيل] إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة، ولذلك قال

---

[1] ابن رشد: فصل المقال ، ص108.

[2] المصدر نفسه، ص108.

عليه السلام "**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَيُؤْمِنُوا بِي** (...)"[1] يريد بأي طريق اتفق لهم من [طرق] الإيمان [الثلاثة] "[2].

فابن رشد بهذا، وإن كان يفتح باب الاجتهاد أمام العالم، إلا أنه يلزمه بالتقيد بالأصول المتعلقة بجوهر العقيدة الإسلامية، بما في ذلك العامي، حفاظا على مقصد الشَّرع، والجاحد لهذه الأصول كافر، وللمبادئ مبدّع، أما الاجتهاد على مستوى الفروع فهو مفتوح والخطأ فيه معذور، بالنسبة للعالم فقط لا للعامي، وهذا يثبت حق الاختلاف وشرعية التعدد.

2. المنطـــق والهيرمينوطيقـــا:

إن المنطق يقع على الطرف النقيض من الهيرمينوطيقا، لأنه يصف الحقيقة في شكل منطقي، مما "يحجب رؤية ماهية الحقيقة"، كما يرى هيدجر ولذلك يحث على ضرورة الكف عن البحث عن الحقيقة بوصفها شكلا منطقيا، والمبادرة إليها بوصفها مسألة أساسية للفلسفة[3].

فالبحث عن ماهية الحقيقة، يقود إلى فتح إمكانات جديدة للتساؤل والكشف عما هو منسي ومغيب، مما يؤدي إلى وجود عدة تأويلات أو فلسفات،وقد "يطلب من كل من الفلسفتين الاعتراف بالأخرى لا بوصفها موقفا أجنبيا خصما، وإنما بوصفها رافضا لمطلب مشروع على طريقته"[4]. يرى بول ريكور بهذا، أن حق الاختلاف مطلب شرعي لكل فلسفة أو اتجاه أو مذهب، ومنه فهذه الفلسفات لا تخضع لمعيار الصحة والخطأ، لأنه "لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقا، وإنما توجد تأويلات متعددة"[5].

وعلى هذا فالهرمينوطيقا تختلف عن المنطق، من حيث أنها لا تعتبر علما للتأويل، بل فنا للتأويل "والفن معروض في جماليته لا في منطقيته وفي مستوى تخييلي يمكن من خلاله معارضة الحقيقة الداخلية للنّص والتي يفرضها المستوى الواقعي لتركيب العبارات والعلاقات المرجعية بين

---

(1) فوائد تمام برواية أبي هريرة، الموقع السابق.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص109.

(3) فتحي المسكين: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 2005، ص 384.

(4) بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد زدة-حسان بوقيبة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1425هـ-2004م، ص252.

(5) Jean Crash: L'herméneutique et la philosophie In Encyclopédie philosophique universelle, tome IV, édit: P.U.F, Paris, 1998, P 1843.

الدال والمدلول"[1]، فالمؤول عند قراءته للنص عليه أن يتحرر من الضوابط المنطقية ويترك العنان للخيال، ليبلغ كل المعاني المحتملة التي لم يقلها النص، فالظاهرة "التأويلية تحمل في ذاتها الحوار الأصيل ذي البنية: سؤال جواب، فعندما يطرح النص نفسه كموضوع للتأويل فهو يطرح سؤالا على المؤول –وبهذا المعنى– فالتأويل يحتوي على إحالة مهمة السؤال المطروح على أحدهم وفهم النص هو فهم هذا السؤال، وهو ما ينتج الأفق التأويلي"[2] فالمؤول عند غدامير يقرأ النص مجردا من أية فرضية، وإنما عليه أن يضع أحكاما مسبقة تكون أكثر فعالية وإنتاجا للفهم، بمراعاتها للمسافة الزمانية التي تفصلها عن النص، لذلك يقول: "تتعلق المسألة في الحقيقة باعتبار المسافة الزمنية كمؤسس لإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم"[3] فهذه الأحكام المسبقة هي التي تنشط فاعلية الفهم والحوار، وذلك بمساءلتها للنص ومحاولة استنطاقه، مما يفتح إمكانية جديدة لطرح السؤال ومن هنا نلاحظ أن الحقيقة عند غدامير تحمل دلالات عدة، تتجدد بتجدد السؤال، فكلما كانت "الأحكام المسبقة واعية تقود الفهم قصد تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته"[4]. أي أنه إذا كانت الأحكام المسبقة موضوعية ودقيقة، فإنه باتصالها بالتراث أو بالنص وتفاعلها معه، فإن المعنى ينكشف لذاته، وتظهر مختلف الدلالات المتوارية خلف النص.

نستنتج من هنا، أنه لا توجد نقاط التقاء بين المنطق والهيرمينوطيقا فهو يبحث عن الحقيقة الصورية، وفق ضوابط منطقية محددة، لا عن الحقيقة كماهية وكينونة، كما هو الحال مع الهيرمينوطيقا، فهي تهدف إلى القبض على مختلف المعاني الممكنة التي تشكل عالم النص وتظهر كينونته.

---

[1] عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص32.

[2] Gadamer (Hans Georg): Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. Pierre Fruchon, edit. Seuil, Paris, 1996, p393.

[3] غدامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف الجزائر، المركز الثقافي العربي، ط2، 1427هـ-2006م، ص96.

[4] المرجع نفسه، ص130.

III. التـــأويـــل والشريعـــة:

إن تأويل النص الديني عند ابن رشد، يعني استنباط حقائق عقلية، أي إنتاج فلسفة معينة، قد تكون هي الفلسفة الأرسطية، فما علاقة الفلسفة بالشريعة عند ابن رشد؟ وهل يقول بحقيقة واحدة أم بحقيقتين؟

عند استقرائنا، لمواقف المفكرين القدماء والمعاصرين، من مشكلة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وجدناها جد متباينة، فالمفكرون في القرن الوسيط إزاء هذه المشكلة، اختلفوا فيما بينهم، بين الإقرار بوحدة الحقيقة (ليون جوتييه ***L. Gauthier***) بمعنى أنه لا اختلاف بين الحقيقة الفلسفية والدينية، بوصفهما "متفقتين في الهدف وهو معرفة وجود الله وذلك عن طريق علوم المنطق والبرهان العقلي"[1] فالحقيقة الدينية يمكن بلوغها عن طريق البرهان العقلي عند جوتييه، ومن ثم لا فرق بينهما[2]، وهناك من يقول بازدواج الحقيقة (سيجر دي برابانت)، أي أن الحقيقة الفلسفية تختلف تماما عن الحقيقة الدينية من حيث المنطلق والمنهج، إذ يقول في ذلك كما ذكرت زينب الخضيري: "إننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة وبالذات عن قصد أرسطو، حتى إذا كان الفيلسوف له رأي مخالف للحقيقة، وحتى إذا كان الوحي يعطينا عن نفس التعاليم لا يمكن للعقل الطبيعي أن يصل إليها، فنحن لا نحفل أبدا الآن بالمعجزات الإلهية بما أننا نناقش كطبيعيين"[3]، هذا يعني أن "سيجر دي بارابانتط يقر بقدرة العقل وحده في بلوغ اليقين الفلسفي، حتى وإن كان مخالفا للحقيقة الدينية، وهو بهذا يقر بحقيقتين لا بحقيقة واحدة، وهذا الاختلاف بين المفكرين القدماء نلمسه بكل وضوح عند المعاصرين، عند مناقشتهم لمشكلة التوفيق بين العقل والنقل عند ابن رشد، فمنهم من يقول بأن ابن رشد يقول بحقيقتين مثل محمد يوسف موسى ومحمد عابد الجابري، ومنهم من يقول بحقيقة واحدة مثل عاطف العراقي والتليلي... وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

إن محمد يوسف موسى، في مناقشته لموقف ابن رشد، من هذه المشكلة يرى أن موقفه إزاءها غير واضح، وإنما مبهم إلى درجة يمكن القول أنه وقع في تناقض، ذلك أن ما يقرره في

---

(1) ليون جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، القاهرة، 1945، ص183.

(2) L. Gauthier: Théorie d'Ibn Rochd, (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Vrin, Paris, 1909, p111.

(3) زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983، ص171.

كتابيه "تهافت التهافت" و"منهاج الأدلة" لا يثبت عليه في كتابه "فصل المقال"، وإنما يأتي على النقيض منه[1]، مما صعب عليه فهم موقفه من تلك المشكلة وتحديده، لكن هل صحيح أن آراء ابن رشد تتناقض فيما بينها من كتاب إلى آخر في ضبط مشكلة التوفيق بين الفلسفة والشريعة أم أن موقفه إزاءها واضح ودقيق لا تناقض فيه؟

يرى محمد يوسف موسى، أن ابن رشد "أشاد بالعقل ونظره وقدرته على المعرفة، يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن معرفتها، وإذن فلنرجع إلى الوحي الذي جاء متمما لعلم العقل"[2] هذا يعني –عند يوسف موسى– أن هناك تناقضا واضحا في موقف ابن رشد، لأنه يشيد من جهة بقدرة العقل على المعرفة ومن جهة أخرى، يقر بقصوره، وبحاجته إلى الوحي، غير أننا لا نلاحظ أي تناقض في ذلك، لأن ابن رشد لم يقر في أي كتاب من كتبه أن العقل أسمى من الدين أو أنه مواز له في المرتبة، بل أقر ما أقره في كتبه الثلاثة عكس ذلك تماما أن العقل دون الشريعة وهو في حاجة إليها دائما، وهذا ما سنستشفه بوضوح عند مناقشة النصوص التالية:

يحاول يوسف موسى، استقراء بعض النصوص من كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد، ليثبت أنه غير ثابت على موقفه، فبدلا من أن يعلي من شأن المعرفة العقلية كما عهدناه في فصل المقال، يقوم بالتقليل من شأنها، يجعلها في حاجة دائمة إلى الدين، ومن بين هذه النصوص، قول ابن رشد: "كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي"[3]، وهذا ما يؤكد في موضع آخر أمورا من "الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده وسعادته"[4]، كما يقر كذلك، أن الفلسفة تعنى بتعرف ما يجيء به الشَّرع، فإذا أدركته كان ذلك أتم في المعرفة، وإلا "أعلنت بقصور العقل الإنساني عنه وأن هذا مما يدركه الشَّرع وحده"[5].

---

[1] محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 1959، ص106.

[2] المرجع نفسه، ص109.

[3] ابن رشد: تهافت التهافت مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آب/أغسطس 1998، ص555.

[4] المصدر نفسه، ص556.

[5] المصدر نفسه، ص503.

كل هذه النصوص في نظر يوسف موسى، تقلل من شأن العقل إلى جانب الشَّرع في الوصول إلى المعرفة، إذ أن هناك حقائق تتجاوزه، ولا يمكنه إدراكها تماما إلا بالرجوع إلى الشَّرع، إلى درجة أنه يشبه موقفه هذا بموقف "المفكرين من رجال اليهودية والمسيحية في هذه المشكلة، من أن على العقل أن يفهم ما جاء به الشَّرع، ومن بطئه عن الوحي في المعرفة، ومن عجزه أحيانا عن الوصول لما جاء به الشَّرع، والنتيجة الحتمية لذلك، هي ضرورة اللجوء أحيانا للوحي الذي هو أعلى من العقل ونظره وتفكيره "[1].

وهذه المبادئ الشَّرعية، تفوق قدرة العقل في الإدراك، ومن ثم عليه التمسك بها دون فحص أو تشكيك، ذلك أن "الفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ أو أنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية"[2].

فهذه المبادئ في نظر ابن رشد، آمنت بها كل الشرائع، ولم يجحدها إلا الزنادقة، ولذلك يجب قتلهم[3]، فهذه المبادئ ضرورية لكل إنسان منذ بدء نشأته، حتى يكون إنسانا فاضلا، مما يمكنه فيما بعد من تحصيل العلم، فإنه "لا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة"[4]، فهذه الفضائل لا تكتسب عن طريق العقل، وإنما عن طريق التقليد، لأنها تتجاوز العقل، ذلك أن "الجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية"[5].

وهكذا يكون الإنسان في حاجة إلى تعلم الفضائل، ليكتسب الفضيلة مما يمكنه من التفكر وإقامة الدليل البرهاني على القضايا الفرعية المختلفة عن المبادئ والأصول الشَّرعية تماما، هذا يعني

---

[1] محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص105.
[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص500.
[3] المصدر نفسه، ص510.
[4] المصدر نفسه، ص500.
[5] المصدر نفسه، ص556.

أن عمل العقل محدود فهو لا يتعدى تأويل القضايا الفرعية، أما الأصول والمبادئ الشَّرعية فلا مجال له فيها تماما. هذه النتيجة، تجعل يوسف موسى يتساءل: "إذا كان ابن رشد يرى ضرورة الوحي "رحمة لجميع الناس"، وإذا كان في تحديد الصلة بينه وبين العقل يجعل هذا أقل مقدرة في إدراك الحقائق على ما يؤخذ من النصوص التي استشهدنا بها لبيان هذا الرأي "مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" إذا كان الأمر هكذا، فماذا نفهم من مقارنة هذه النصوص بما جاء عن هذه المشكلة ذاتها، في كتابه "فصل المقال"، خاصا بعلو النظر العقلي وقدرته على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم"[1]، حجته في ذلك تتمثل في قول ابن رشد، بأن الوحي يبين للجمهور —في رموز وأمثال— الحقائق التي قد يدركها عقل الفيلسوف خالصة عند تأويله لتلك الرموز والأمثال التي جاء بها الوحي، وأنه لهذا قد انقسم الشَّرع إلى ظاهر هو هذه الأمثال المضروبة لتلك المعاني والحقائق الخفية، وإلى باطن وهو هذه المعاني والحقائق التي لا يصل إليها إلا أهل البرهان[2].

من هنا يدرك يوسف موسى، أن موقف ابن رشد متناقض، ذلك أنه في كتابيه "تهافت التهافت"، يحد من عمل العقل، ويجعله في حاجة إلى الشَّرع أما في "فصل المقال"، فيعطيه القدرة المطلقة على تأويل الرموز واكتشاف الحقائق التي تتفق ومقصد الشَّرع، وللخروج من هذا التناقض، يرى يوسف موسى، ضرورة تأويل آراء ابن رشد الواردة في كتابيه "تهافت التهافت" و"مناهج الأدلة"، لتتفق والآراء الواردة في كتابه "فصل المقال"، حيث يقول في ذلك بالاستناد إلى موقف "جوتييه" "ينبغي، إذا أردنا التوفيق بين تلك النصوص جميعها، أن تؤول نصوص المناهج والتهافت لتتفق مع ما تدل عليه رسالة "فصل المقال" التي فصل فيها الغرض والمنهج الذي سيسير عليه"[3].

غير أن ابن رشد، لم يقل أبدا في كتابه "فصل المقال"، أن عقل الفيلسوف له السلطة المطلقة في تأويل أي نص، والنفوذ إلى باطنه، والقبض على معانيه وإنما وضع قانونا واضحا للفيلسوف، يضبط من خلاله عملية التأويل، حتى لا ينحرف الفيلسوف في تأويله عن مقصد الشَّرع، وهذا القانون ذكره ابن رشد بكل دقة ووضوح في كتابيه "مناهج الأدلة" و"فصل المقال"،

---

(1) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، ص105-106.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص109.

(3) محمد يوسف موسى: مرجع سابق، ص107.

وهو في هذا القانون لا يسمح للفيلسوف بتأويل بعض النصوص المتعلقة بأصول الشَّرع ومبادئه بل عليه أن يقف عندها ولا يتجاوزها، يقول في ذلك في كتابه فصل المقال: "إن هاهنا ظاهر من الشَّرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة"[1] وهذا ما يؤكد عليه بقوله في كتابه مناهج الأدلة: "...هو أن يكون المعنى الذي صرح به، هو بعينه المعنى الموجود بنفسه"[2].

هذا يعني أن عمل العقل محدودا وليس مطلقا، فله أن يؤول كل ما يتعلق بالفروع، أما الأصول والمبادئ الشَّرعية، فيجب عليه أن يقف عند ظاهرها ولا يتجاوزها أبدا، لأنه ليس من اختصاصه، وإنما من اختصاص الشَّرع وحده وهذا ما أقره سابقا في كتابه "تهافت التهافت" أن "كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي"[3].

فهذا الذي يعجز العقل عن إدراكه، يتمثل في مبادئ الشَّرع المتعلقة بوجود الله، والإيمان بالنبوة، واليوم الآخر، ومختلف العبادات الأخرى التي يسلم بها دون فحص أو تشكيك، وأكد على هذا في "فصل المقال"، وقال دون تأويل وإنما يجب الوقوف عند ظاهرها والالتزام بها.

وبذلك فنحن لا ندرك أي تناقض في موقف ابن رشد، من مشكلة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وإنما ندرك الانسجام والوضوح والدقة في بناء موقفه.

كما أن ابن رشد لو قال "بِعلو النظر العقلي وقدرته على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم" لكان بذلك موازيًا للوحي، ولا فرق بينهما من حيث الحقائق، فحقائق الوحي هي حقائق العقل نفسها ولا فرق، وهذا ما يقول به البير نصري نادر: "إن ابن رشد لا يعتبر الوحي متمما للعقل ولا أسمى منه، بل قال أن هناك موازاة تامة بين العقل والوحي"[4].

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص111.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص205.

[3] ابن رشد: تهافت التهافت، ص555.

[4] البير نصري نادر: مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشديين اللاتينيين، ضمن مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، 1978م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج2، ص184.

غير أن كل من قرأ ابن رشد، بشكل صحيح ودقيق –فيما يخص هذه المشكلة– يدرك أن هذا الكلام غير صحيح، بدليل أننا أثبتنا عجز العقل وقصوره عن إدراك كل الحقائق التي أتى بها الشَّرع، وإنما عنده حد لا يتجاوزه يتمثل في مبادئ الشَّرع، ومن ثم فهو أدنى منه، أي من الشَّرع وغير مواز له كما يقول البير نصري نادر.

هذا إلى جانب، أنه لو كان بإمكان العقل إدراك كل الحقائق التي جاءت بها الشريعة، فكيف له أن يقع في الخطأ؟ ذلك أن ابن رشد في كتابه "فصل المقال" يقر بأن عقل الفيلسوف قد يقع في الخطأ لشبهة تعرض له، ومن ثم فهو غير معصوم عن الخطأ على خلاف الشَّرع فهو صادق دائما مع كل فئات الناس، ومن ثم فالعقل دون الشَّرع بإقرار ابن رشد.

كذلك لو كان ابن رشد يعطي للعقل هذه القدرة على المعرفة، كما يرى البير نصري نادر فلماذا لا يقر بالإجماع في القضايا النظرية، ويقول بخرقه، على اعتبار أنه من الصعب الوصول في القضايا الميتافيزيقية إلى رأي صائب من خلال التأويل البرهاني وإنما كل ما يقره العقل في هذا الشأن، فهو قابل للخطأ، ولذلك فهو لا يكفر من خالف آراءه، ويعترض على الغزالي في تكفيره للفلاسفة، على اعتبار أن كل هذه الآراء على اختلافها، قد يكون الاختلاف بينها في التسمية لا غير، وكل من أخطأ في هذا المضمار من الفلاسفة فخطؤه مصفوح عنه امتثالا لقوله –صلى الله عليه وسلم– "**إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ اثْنَانِ ، إِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ**"[1].

وعليه فالعقل ليس معصوما في بحثه عن الحقيقة عن طريق التأويل البرهاني وقد يقع في الخطأ، وهذا الخطأ منه مقبول، لأنه يعبر عن الاجتهاد الذي طالبنا به الرسول صلى الله عليه وسلم، أما الشريعة الإسلامية فهي منزهة تماما عن الخطأ لقوله عز وجل: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ **[الحجر آية:(9)]**.

وبهذا نستنتج أن ابن رشد في كتبه الثلاثة: "تهافت التهافت" "مناهج الأدلة"، "فصل المقال"، يقول بمحدودية العقل إلى جانب الشَّرع، ولا يوازيه به أبدا، وإنما يحفظ للشّرع مكانته، كما يعطي للعقل حقه في المعرفة، شرط أن يتفق ومقصد الشَّرع، ذلك أنه "إن صرح بشك في المبادئ الشَّرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل، أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن

[1]. رواه البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص، ج6، ص2676.

سبيلهم فإنه أحق الناس أن يطلق عليه اسم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر"[1]. فالكافر عند ابن رشد هو الذي يشكك بعقله في مبادئ الشَّرع التي لا تقبل الشك مطلقا، أو يأتي بتأويل مناقض لما صرح به الأنبياء صلوات الله عليهم لأنهم معصومون عن الخطأ ومؤيدون من الله تعالى وعلى ذلك فمنزلة النبي أفضل من منزلة الحكيم، هذا فضلا عن "أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي والحكماء (= هم) العلماء الذين قيل فيهم "**إنهم ورثة الأنبياء** "[2]"[3].

وبهذا فابن رشد يقر بحقيقة واحدة لا بحقيقتين، وهي الحقيقة الشَّرعية التي يؤيدها ويبرهن عليها العقل، وكل حقيقة مخالفة لمقصد الشَّرع فهي باطلة.

أما إذا رجعنا إلى الجابري، وتأملنا في مناقشته لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين، فإننا نجده ينطلق من مبدأ أساسي، يحكم فلسفة ابن رشد ككل، ألا وهو فصل عالم الغيب عن عالم الشهادة، فصلا "جذريا أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة، التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر"[4]، وإن كان ابن رشد لا يستعمل ذلك المبدأ في هذه المشكلة بالذات، وإنما يستعمله في القضايا الميتافيزيقية الأخرى، ليبين مدى بعد العالمين عن بعضهما البعض ولا يمكن تشبيه أحدهما بالآخر، وأي مشابهة من هذا النوع ستكون فاشلة لا محالة، غير أن الجابري يسقط هذا المبدأ، على هذه القضية، ليحسم مشكلة العلاقة بين الفلسفة والشريعة بشكل جديد ونهائي، ويبين من خلاله الفرق بينهما، فالفلسفة عمل إنساني محض والشريعة أمر إلهي محض، ومن ثم فلا علاقة بينهما تسمح بدمج الواحد في الآخر، أو قراءة الواحد من خلال الآخر لأن البناء الديني يختلف "عن البناء الفلسفي ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء أخرى من ذلك، إن النتيجة ستكون –وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد مرارا– تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البناءين معا، وبالمثل فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس لأن مناقشة من هذا النوع

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص256.

[2] رواه كثير بن قيس عن أبي الدرداء في صحيح ابن حبان، ج1، ص289

[3] ابن رشد: تهافت التهافت،المصدر السابق، ص556.

[4] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص238.

ستكون عبارة عن مناقشة نتيجة عزلت عن مقدماتها وإطارها، ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة"[1].

بهذا يفصل الجابري بين البناءين تماما، على اعتبار أن لكل بناء مقدماته ونتائجه المختلفة عن الآخر، ومن ثم لابد من قراءة كل بناء داخل نسقه لا خارجه، مما دفع الجابري إلى الاستنتاج أن الدين والفلسفة يمثلان "بناءين أكسيوميين فرضيين استنتاجيين"[2]، هذا الكلام يعني أن كلاًّ من الدين والفلسفة له فرضياته الخاصة والتي تلزم عنها نتائج بالضرورة، غير أن الدين لا ينطلق من فرضيات وإنما من حقائق وكذلك الفلسفة، فهي تنطلق من بديهيات ومبادئ أساسية في المعرفة، وعليه فهما ليسا بناءين فرضيين، ولكنهما استنتاجان، وهذا ما حاول الجابري استدراكه فيما بعد، لأنه لا يجوز له القول به، وإلا وقع في تناقض صارخ، لأنهما إذا كانا نسقين اكسيوميين فرضيين فكلاهما من عمل الإنسان، لأنه الوحيد الذي يفترض ولا يصدق هذا أبدا على الذات الإلهية، ومن ثم قوله بالفصل بين عالم الغيب والشهادة، ليتمكن من الفصل بين الفلسفة والشريعة يصبح عبثا لا أكثر، ولذلك تراجع الجابري عن الكلام السابق وحاول تصحيحه، بقوله: "يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما، لا خارجه، والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال لا صدق المبادئ والمقدمات، ذلك لأن المبادئ والمقدمات في الدين كما في الفلسفة مبادئ موضوعة، يجب التسليم بها دون برهان، وهكذا فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولا أن يسلم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة، فعليه، أن يسلم أولا بالمبادئ التي شيدت عليها هذه الفلسفة"[3].

هذا يعني، أن لكل من الفلسفة والدين مجاله، ولا يمكن قراءة أحدهما بواسطة الآخر، فإذا حاول الفيلسوف قراءة الدين، فعليه التخلي عن مبادئه والتسليم بمبادئ الدين والعكس صحيح، ومنه فإذا كانت المبادئ بينهما مختلفة، فالنتائج بالضرورة مختلفة، وهذا يلزم عنه بالضرورة القول بحقيقتين مختلفتين، أي أن الحقيقة الفلسفية تختلف عن الحقيقة الدينية، وهذا الموقف يشبه إلى حد بعيد، موقف الذين يقولون بازدواج الحقيقة أي "الإقرار بمعرفة نقلية وهي الشريعة ومعرفة يقينية

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث ، ص238.
[2] المرجع نفسه ، ص238.
[3] المرجع نفسه، ص238.

هي ما يقر بها العقل والحكمة، وبأن هاتين الحقيقتين متناقضتين، أي أن ما هو صادق في المجال الديني قد يعد خاطئا في المجال الفلسفي"[1]، والفرق بينهما يكمن فقط في إقرار الجابري، أن الدين يخضع هو الآخر للاستنتاج كما هو الحال بالنسبة للفلسفة، ولا يقدم لنا فقط قضايا إيمانية يجب التسليم بها دون برهان. وحجج الجابري، في التدليل على موقفه هذا، غير كافية تماما، لأنه استند في ذلك إلى ردود ابن رشد على الغزالي في هجومه على الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) على اعتبار أن الغزالي انتقد الفلاسفة دون أن يقف على منطلقاتهم في بناء تلك القضايا، ولا معرفة أصول فلسفتهم والمتمثلة في (فلسفة أفلاطون وأرسطو، والأفلاطونية المحدثة بشكل أساسي)، وسعى مباشرة إلى تبديعهم وتكفيرهم وهذا لا يجوز في نظر ابن رشد، ومن هذه النصوص قول ابن رشد:"فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشريعة(...) وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، لا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العلمية الشَّرعية أحرى بذلك"[2]، ويقول أيضا "إذا كانت الصنائع البرهانية، في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة، فكم بالحري أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل"[3].

إن ابن رشد، في هذين النصين، لا يطلب منا التسليم بمبادئ كل من البناءين الفلسفي والديني، وإنما يبين لنا أنه إذا كان لكل صناعة مبادئها وأصولها الواجب الالتزام بها عند الاستدلال، فالشَّرع أولى بذلك ومن الضروري التسليم بمبادئه وأصوله، وعليه فهو لا يبين طبيعة العلاقة بين البناءين وإنما ضرورة التمسك بمبادئ الشَّرع دون برهان.

وبعد هذا يقول ابن رشد مخاطبا الغزالي: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء إنما يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء لا في هذه الأشياء نفسها"[4]، ويقول أيضا: "كلام الفلاسفة مع هذا الرجل –أي الغزالي– في هذه المسألة ينبغي على أصولهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها، فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه فيها منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم

(1) M. Allard: Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création, bulletin d'études orientales (B.E.O), Damas, 1952, p17.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، المصدر السابق، ص510.

(3) المصدر نفسه، ص556.

(4) المصدر نفسه، ص556.

شيء من هذه الاعتراضات كلها"[1]، ويقول أيضا: "وقد كان الواجب عليه، أي على الغزالي، إذ ذكر هذه الأشياء أن ينكر الآراء التي حركتهم -أي الفلاسفة- إلى هذه الأشياء، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم هو إبطالها"[2]، إلى غير ذلك من النصوص، التي تبين بوضوح غلط الغزالي وتقصيره في حق الفلاسفة، لأنه سعى إلى تبديعهم وتكفيرهم قبل أن يضطلع على المبادئ الأساسية التي بنيت عليها تلك القضايا، ويعرف الأصول التي بنيت عليها تلك الفلسفات، والاستناد إلى نتائج فلسفتهم فقط في نقدهم يؤدي بالضرورة إلى الخطأ وهذا ما وقع فيه الغزالي بالضرورة، في حق الفلاسفة ولذلك حاول ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" إنصافهم. وهذه النصوص هي الأخرى لا تناقش مشكلة العلاقة بين الفلسفة والشريعة وإنما مشكلة أخرى يمكن اعتبارها "أسس النقد" ذلك أن ابن رشد في الحقيقة لا يفصل بين العقل والوحي أي بين الفلسفة والشريعة، وهذا ما يتضح لنا من خلال قوله: "وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها"[3]، إذن هناك مخالطة بين قضايا الشَّرع والعقل معا والمخالطة تعني الدمج، وهذا ما رفضه عابد الجابري بقوله: "وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم عن محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس"[4].

وبذلك نجد ابن رشد يقر بالصلة بين الفلسفة والشريعة على عكس ما اعتقده الجابري بالاستقلال بينهما، إذ يؤكد ابن رشد على ذلك بأن المعرفة الحقة هي التي تجمع بين العقل والوحي، حيث يقول في ذلك: "ومن سلم أنه يمكن أن تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون أنقص من شأن الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي".[5]

هذا يعني أن المعرفة العقلية التي لا ترتبط بالوحي تماما، تعتبر أقل شأنًا من المعرفة التي استنبطت بالاعتماد على الوحي والعقل معا، مما يؤكد الصلة القوية بين الوحي والعقل ولا انفصال بينهما وهذا ما يقره بكل وضوح في كتابه "فصل المقال" حيث يقول: "وإذا كانت هذه الشريعة

---

[1]ابن رشد: تهافت التهافت، المصدر السابق ، ص556.

[2]المصدر نفسه ، ص570.

[3] المصدر نفسه، ص556.

[4]عابد الجابري: نحن والتراث، ص238.

[5].ابن رشد: تهافت التهافت، ص556.

حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشَّرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[1].

وعليه فإن عمل العقل القائم على التأويل البرهاني لا يؤدي أبدا إلى مخالفة ما ورد به الشَّرع، وخاصة أن الشَّرع هو الذي دعا الإنسان إلى إعمال الفكر في الآيات الكريمة، وهذا فقط ليدرك الحق عن طريق البرهان الذي يتفق والحق الذي جاء به الشَّرع، ومن ثم يكتسب العقل ثقته في التفكير عن طريق التأويل البرهاني، هذا بالإضافة إلى أن "كلا من الدين والفلسفة يهدف إلى تحقيق السعادة للإنسان ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك خلاف أو تعارض بينهما مادام متفقتين غاية وموضوعا"[2] وبذلك فلا خلاف بينهما بل هما "المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"[3] وقوله كذلك: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة"[4]، على اعتبار أنهما ينهلان من نفس المنهل وهو الله تعالى وإن كان ذلك بطرق مختلفة يبحثان في الموضوع نفسه ويهدفان إلى الغاية نفسها فهما متصلان لا منفصلان.

فابن رشد "يؤكد أن الحقيقة واحدة، وإدراك العلماء لهذه الحقيقة يختلف عن إدراك العامة لها"[5]. كما تؤكد على ذلك زينب الخضيري: "أنه تمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة أي أن ثمة حقيقة واحدة دائما"[6]، هذه الحقيقة،"فسرت بعدة لغات، الخطبية والجدلية والفلسفية، يشرحون الحقيقة ويحتفظون بدرجة في الاختلاف الضروري"[7]، لتحقيق الفهم وبلوغ المقصد الشَّرعي.

نستنتج من كل هذا أن ابن رشد يقر بحقيقة واحدة ناتجة عن الوحي وعمل العقل، ولا انفصال بينهما تماما، ولو كان يقول بحقيقتين، لكان لزاما عليه أن يعتمد على منهج آخر، غير

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص96.

(2) أحمد محمد جلى: العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد، ضمن مؤتمر ابن رشد، مرجع سابق، ج2، ص303.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص125.

(4) المصدر نفسه، ص125.

(5) عبد الرحمن التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، 1998، ص155.

(6) زينب محمود الخضيري: مرجع سابق، ص134.

(7) Massimo Campaniné: Averroès hermeneutics of the Qur' an, in Averroès et les Averroïsmes juif et latin, actes du colloque international, Paris (16-18 juin 2005), Edités par J.B Bernet, Brepols Publishers n.v, Turnhout, Belgium, 2007, p218.

المنهج العقلي يمكنه من وضع شرائع أخرى، كالإلهام أو الإشراق، لأن العقل وحده ناقص –في نظره– في حاجة إلى الحقيقة الدينية ليتمكن من استنباط الحقائق العقلية.

ومنه نستنتج أنه لا إجماع في المسائل العقدية، باعتراف أغلب العلماء والفقهاء، بخلاف المسائل الفقهية، لأن العلماء والفلاسفة اختلفوا في تحديد الظاهر والباطن، في الآيات الكريمة، كما اختلفوا في المنهج المناسب لدراسة تلك المسائل ومعالجتها، ولذلك لابد أن ننظر إلى اختلاف الآراء في المسائل العقدية نظرة إثراء وتنوع وتجديد في الدين لا نظرة التكفير والخروج عن الدين كما فعل الغزالي مع الفلاسفة (الفارابي وابن سينا)، وبذلك منَحَ ابن رشد المُؤول إمكانية البحث عن الحقيقة في المسائل العَقَدِية دون أن يلزمهم بإتباع منهج معين حتى لو أدّى ذلك إلى تعدد الحقائق للمسألة الواحدة، وهو في هذا يقترب إلى حدٍّ ما من المتصوفة، لأنهم يقرون بنسبية الحقيقة وتغيرها من شخص إلى آخر، مصدرها الخيال لا العقل، وبهذا يكون التأويل عندهم منفتِحًا على المعنى، الغرض منه اكتشاف مختلف المعاني المتوارية خلف الرّمز، أمّا التأويل عند ابن رشد فهو مسموحا به في الفروع فقط لا في الأصول، ممّا جعل اختلاف الحقيقة بين المؤوِّلين اختلافا عرضيا لا جوهريا، فهو يبحث الحقيقة الصورية الثابتة، بخلاف الهيرمينوطيقا التي تبحث عن الحقيقة كماهية وكينونة.وبإمكان المُؤَوِّل –في نظر ابن رشد– أن يرفع التعارض بين الشريعة والفلسفة عن طريق التأويل البرهاني، لأنه يقول بحقيقة واحدة لا بحقيقتين.

الباب الثاني

نقد ابن رشد تأويلات المتكلمين في المسائل الإلهية

الفصل الأول: في مسألة إثبات الذات الإلهية والوحدانية

الفصل الثاني: في مسألة الصّفات

الفصل الثالث: في مسألة السببية

بعد أن بيّن ابن رشد في كتابيه "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" قانون التأويـــل، إذ حـــدد فيهما بكل دقة ما يؤول وما لا يؤول من الشَّرع الكريم، إلى تصنيف الناس إلى خاصـــة وعامـــة، وإلزام الخاصة بالتأويل، لأنه لا يجوز لهم الحفاظ على المعنى الظاهري من الآية الكريمة، إذا كان من الضروري تأويلها، كما لا يجوز لهم إطلاع العامة على هذه التأويلات، حفاظا على عقيدهم مـــن التشويش والفوضى، إذ على العامة أن تلتزم بظاهر الشَّرع فقط لا أن تتطلع إلى معرفة مـــا وراء النص لأن ذلك فوق طاقتها المعرفية.

وعلى هذا حمل ابن رشد على عاتقه، نقد تأويلات المتكلمين في كتابه "مناهج الأدلـــة"، وتبيين مدى تهافتها أمام مقصد الشَّرع، ومن ثم تبيين ظاهر الشَّرع الواجب جعل العامـــة عليـــه، يقول في ذلك: "رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد، التي قصد الشَّرع حمـــل الجمهور، ونتحرى في ذلك كله مقصد الـــشارع صـــلى الله عليـــه وســـلم، بحـــسب الجهـــد والاستطاعة"[1] وبذلك فهدف ابن رشد الأساسي من هذا الكتاب، هو الحفاظ على عقيدة العوام من تأويلات المتكلمين الفاسدة، وذلك بنقد هذه التأويلات أولا، وحمل العامة ثانيا على الالتـــزام بظاهر الشَّرع والوقوف على معناه الظاهري.

فالكثير من الفرق الكلامية، سعت إلى تأويل ظاهر الشَّرع، بما يتناسب ومعتقدها دون التحري عن مقصد الشَّرع الحقيقي، مما أدى إلى الاضطراب والفوضى، إذ كل فرقة تدعي أنها تملك الحق، وغيرها على باطل، ومن ثم فهو كافر أو مبتدع، يقول في ذلك: "إن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة"[2]. ولذلك كان على ابن رشد، فحص تلك التأويلات التي قال بها المتكلمون وخاصة الأشاعرة منهم، بفحص مقدماتها ونتائجها، لمعرفة إذا كانت تتناسب ومقصد الشَّرع أم لا؟ فإذا كانت لا تراعي مقصد الشَّرع فهي باطلة ضرورة، ومن ثم وجب ردها وبيان

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص99.

[2] المصدر نفسه، ص100.

بطلانها، للوقوف على حقيقة الشَّرع الواجب الإيمان بها دون تأويلات المتكلمين الفاسدة –على حد تعبير ابن رشد– وهذه المسائل العقدية التي بحثها ابن رشد بهدف الرد على الأشاعرة بشكل أساسي، وتبيين مقصد الشَّرع منها، هي مسائل تخص الذات الإلهية من حيث إثبات وجودها والبرهنة على وحدانيتها، إلى جانب مناقشة الصفات الإلهية (النفسية) وعلاقتها بالذات، وكيفية تنزيه الذات الإلهية تماما عن التشبه بالإنسان، فضلا عن مناقشة الصفات المختلف فيها بين المتكلمين مثل صفة الجسمية والجهة والرؤية، وكذلك بحث مبدأ السببية وعلاقته بحدوث العالم من جهة، وبالظواهر الإنسانية مثل النبوة والقضاء والقدر والعدل والبعث من جهة أخرى.

الفصل الأول

في مسألة إثبات الذات الإلهية والوحدانية

I. الذات الإلهية:

II. الوحدانية:

أدْرك المتكلِّمون والفَلاسِفة أنَّه يصعُبُ عليهم إدراك أية حقيقة متعلّقة بقضية ميتافيزيقية بالأساس كالبرهنة على حدوث العالم أو قِدَمه أو النُّبوة أو القضَاء والقدر... إلاّ بعد إثباتهم للذَّات الإلهية ببراهين عقلية، باعتبارها محور كل القضايا المعرفية، ولذلك نتساءل عن طبيعة الآليات التي اعتمدها الأشاعرة في إِثبات الذّات الإلهية؟ وما قيمتها في نظر ابن رشد؟ وما هي طبيعة الآليات التي اعتمَدَها في إثبات الذَّات الإلهية من جهة والوحدانية من جهة أخرى؟ وإلى أي مدى اقترب تأويله في ذلك من ظاهِرِ الشَّرع؟

I. إثبات الذات الإلهيـــة:

أثبت ابن رشد وجود الذات الإلهية ووحدانيتها، بالاعتماد على مقدمات بسيطة، يدركها العامي فضلا عن الخاصي، للحفاظ على عقيدة العامي من التشويش والاضطراب من جهة، وتمكين الخاصي من إدراك الحقيقة التي قصدها الشَّرع من جهة أخرى، فما طبيعة تلك المقدمات التي اعتمدها ابن رشد في إثبات الذات الإلهية؟ بمعنى ما هو مصدرها، هل هو الحس أم العقل أم الشَّرع؟ وكيف فند برهان الأشاعرة على وحدانية الله تعالى؟ وهل فعلا كان برهانهم قائما على قياس الغائب على الشاهد؟

1. إثبات الذات الإلهية عند الأشاعرة:

يرى ابن رشد أن المتكلمين، وخاصة منهم الأشاعرة، قد سلكوا في البرهنة على وجود الله، طرقا غير برهانية، وإنما جدلية، تعتمد على مقدمات عامة غير يقينية، فاختلط الأمر على العامة، إذ ليس بإمكانهم معرفة الله تعالى بتلك الطرق التي قال بها المتكلمون، لأنها فوق طاقتـــهم المعرفيـــة، ولأنها تتضمن مقدمات مستعصية على الفهم حتى على الخاصة في فهمها، ولذلك رأى ابن رشد، أن عليه أولا دحض طرقهم في إثبات الذات الإلهية، ورد مختلف تأويلاتهم ثانيا وذلك ببيان مـــدى تهافتها، ثم تبيين "ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطرق التي تفضي إلى وجود الـــصانع، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها المكلف"[1].

فطريقة ابن رشد بهذا مخالفة لطريقة المتكلمين، في إثبات الصانع، لأنها مستقاة من القـــرآن الكريم، يفهمها العامي والخاصي على السواء، كل بطريقته فالعامي يفهمهـــا بالاعتمـــاد علـــى الحواس، والخاص بالاعتماد على البرهان، لكن قبل أن يعرض ابن رشد طريقته هـــذه في إثبـــات الذات الإلهية، عمل أولا على نقد طريقة الأشاعرة وتأويلاتهم ثانيا حول إثبات الصانع، وغيرها من الفرق الأخرى؟ -إلا أننا سنقتصر على نقده لتأويلات الأشاعرة لأهميتها عنده- فكيـــف كـــان ذلك؟ وهل استطاع ابن رشد فعلا دحض موقف الأشاعرة وتأويلاتهم، وذلك بمناقـــشة موقفـــه

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص100.

بموقف ابن تيمية منه في هذه المسألة، إلى جانب مناقشة دحض طه عبد الرحمن لطريقته؟ ثم مناقشة طريقته في البرهنة على الذات الإلهية لبيان أهميتها وقيمتها في الفكر الفلسفي الإسلامي؟.

حاول الأشاعرة عموما وفي مقدمتهم، أبو الحسن الأشعري، الباقلاني، الشهرستاني، إثبات الذات الإلهية بطرق عقلية محضة، على اعتبار أن الإيمان بالله تعالى يقتضي ذلك، إلاّ أهم "سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشّرعية التي نبه الله تعالى عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها"[1]. وطريقتهم هذه، تقوم بشكل أساسي على الإيمان "بالجزء الذي لا يتجزأ" أي ما"لا طول له ولا عرض له ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق"[2]، فالشيء الذي يملك هذه الصفات، فهو فعلا لا يقبل القسمة، فهو بمثابة الذرة أو الجوهر الفرد كما يسمونه، وهذه الأجزاء بإمكانها الاجتماع والافتراق، كما يمكنها الحركة والسكون والانفراد، إذ "يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة"[3]، فباجتماع هذه الأجزاء يتكون العالم وبافتراقها يفسد لا محالة وهذه الأجزاء محدثة، فالعالم المتكون منها محدث بالضرورة، وهذا ما يقره أبو الحسن الأشعري، كما جاء عن الشهرستاني في كتابه "نهاية الأقدام في علم الكلام" حيث يقول: "وقال لو قدرنا الجواهر لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معا أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع وافتراق، ولا تفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت فإذا لابد من جامع فارق يترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث"[4] وعليه فالعالم محدث بحدوث الأجسام التي يتركب منها إلا أن هذه الأجزاء لا تجتمع ولا تفترق من ذاتها، وإنما تحتاج في ذلك إلى فاعل قديم وهو الله تعالى، يقول في ذلك الشهرستاني عن أبي الحسن الأشعري "وربما سلك (...) طريقا في إثبات حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج وتقلبه في أطوار الخلقة وأكوار الفطرة، ولسنا نشك في أنه ما غيّر ذاته ولا بدل صفاته ولا الأبوان ولا

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص103.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص314.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص315.

(4) الشهرستاني: كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص11.

الطبيعة، فيتعين، إلى احتياجه إلى صانع قديم قادر عليم وما ثبت من الأحكام لشخص واحـــد، أو لجسم واحد ثبت في الكل في الجسمية... "[1].

ومنه يستدل أبو الحسن الأشعري على حدوث الأجسام، بـــالرجوع إلى تكـــون جـــسم الإنسان في بطن أمه، وانتقاله من حالة إلى أخرى، إذ لا يشك أحد في أنه لا يمكن أن يكون هـــو محدث هذا التغير في ذاته، وإنما هذا التغير يرجع بالضرورة إلى قوة عليا خارجة عن ذاته، عملـــت على إحداثه تتمثل في الصانع القديم.وهذه الطريقة التي "سلكوا في بيان حدوث الجـــزء الـــذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهـــل الرياضـــة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه"[2]، ودليله في ذلك يتمثل في ما يلي:

يرى ابن رشد، أنه إذا قرر الأشاعرة –من خلال النصوص السابقة– أن كل محدَث لابد له من محدِث، فهذا يقودنا إلى الدخول في مشكلة جد شائكة في علم الكلام، ذلك "أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا"[3].فإذا كان المحدِث محدَثا، فإنه يحتاج إلى محدِث آخر وهذا إلى محدث آخر، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل[4].

وأما كونه أزليا فإنه "يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية، والحادث أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم إلا لو سلكوا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك، فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث فهو حادث"[5]، بمعنى أنه إذا أقر الأشاعرة بأن الذات الإلهية أزلية، فإن هذا يـــوقعهم في تناقض كبير لا مخرج لهم منه، ذلك أنهم إذا أقروا بذلك، يلزمهم الإقرار بأن الفعل الإلهـــي أزلي، وكذلك مفعولاته هذا من جهة، والقول بأن العالم محدث يجب أن يكون صادرا عن فعل محـــدَث من جهة ثانية، فكيف لهم الخروج من هذا المأزق؟ يرى ابن رشد أنه يمكن لهم الخروج من هـــذا

---

(1) الشهرستاني: كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 11.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص103.

(3) المصدر نفسه، ص103.

(4) المصدر نفسه، ص103.

(5) المصدر نفسه، ص102.

المأزق فقط إذا أقروا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، وبذلك يتعلق المفعول بهذا الفعل لا محالة، إلا أنهم لا يقرون بذلك، فهم يعتقدون أن المقارن للحوادث هو حادث، إذ يقول في ذلك الشهرستاني: "...إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث "[1].

العالم عند الأشاعرة محدث وهذا يعني، أنه كان "...بعد أن لم يكن، فقد تأخر وجوده عن وجود الباري تعالى..."[2]، وعندها يكون الفاعل هنا، حينا يفعل وحينا لا يفعل، ومنه "وجب أن تكون هناك علة صيّرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيتساءل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية"[3]، هذا يعني أن الله تعالى –تعالى عن ذلك علوا كبيرا– ليس كاملا، لأنه في حاجة إلى علة صيرته على هذه الحالة، وهذه العلة في حاجة إلى علة أخرى جعلتها على هذه الحال وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

ولخروج الأشاعرة من هذه المشكلة، والإقرار بحل لها، قالوا "بالإرادة الأزلية، التي اقتضت تخصيص الموجودات على النظام الذي علمه..."[4] غير أن ابن رشد، لا يقبل بهذا الحل، لأن الإرادة "غير الفعل المتعلق بالمفعول وإذا كان المفعول حادثا فوجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا"[5].ومادام الفعل غير الإرادة، فإن هذا يوقع الأشاعرة في تناقضات عدة لا مخرج لهم منها، مما يثبت فساد طريقتهم في الاستدلال على وجود الله تعالى ومن هذه التناقضات، يقول ابن رشد:"سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه، فكيفما كان فقد يلزمهم [إما] أن يجوزوا على القديم أخذ ثلاثة أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة، والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة"[6]، فأمام هذه الافتراضات التي يضعها ابن رشد ضدّ الأشاعرة، لا يمكنهم إلا الإقرار بعجزهم عن رد هذه الافتراضات ومن ثم الإقرار بتهافت تأويلاتهم.

---

[1] الشهرستاني: كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، المرجع السابق، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص30.

[3]ابن رشد: مناهج الأدلة، ص104.

[4] الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص43.

[5] ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر سابق، ص 103.

[6] المصدر نفسه، ص104.

ولا يقف ابن رشد عند هذا الحد، في دحض تأويلات المتكلمين (الأشاعرة) فيما يخص استدلالهم في إثبات الصانع، وإنما يرجع إلى دحض المقدمة الأساسية في إثبات أصولهم، والمتمثلة في القول بأن المحدث متعلق بإرادة قديمة، فهذا الأمر عند ابن رشد لا يعقل وهو "كفرض مفعول بلا فاعل: فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول وغير الإرادة، والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل"[1]، وبهذا يبين ابن رشد حقيقة الإرادة، على أنها سابقة على الفعل، باعتبارها شرطًا في حصوله، فهو نتيجة لها ومن ثم فالاختلاف بينهما كالاختلاف بين السبب والنتيجة.

وأيضا "فهذه الإرادة القديمة، يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له، إذا كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي: فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممتنع، وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك"[2]، فعلى هذا لا يحدث الشيء أبدا، لأن وجوده متعلق بانقضاء دهر لا نهاية له، وهذا مستحيل. إلى جانب ذلك "إن الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن حدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزم على الإيجاد، لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت (= كان) عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه"[3]. هذا يؤكد أنه إذا كانت الإرادة تتعلق بالمريد في وقت محدد، فقد طرأ على هذه الإرادة شيء ما جعلها تعزم على الفعل في هذا الوقت دون آخر، مادام لم يطرأ على المريد أي تغير أثناء الفعل، فحالته هي نفسها في الوقت الذي لم تشأ الإرادة الفعل، ما يجعل وجود ذلك الفعل في ذلك الوقت أولى من عدمه.

إن المتأمل في هذه المقدمات والأصول التي اعتمدها الأشاعرة في الاستدلال على إثبات الصانع، يدرك بسهولة مدى تعقدها، وبعدها عن فهم العامة بل وحتى عن فهم الخاصة، فهي عند ابن رشد عبارة عن تشغيب وشكوك ولعل هذا الاختلاف بين ابن رشد والشهرستاني في ترتيب المقدمات، هو اختلاف عرضي لا أكثر، لأن مضمون تلك الأصول واحد بينهما.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص104.

[2] المصدر نفسه، ص104.

[3] المصدر نفسه، ص104-105.

وبعد ضبط طرقهم في الاستدلال على حدوث العالم، يبدأ ابن رشـــد في مناقـــشتهم في المقدمة الأولى، وهي القائلة "إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض، فإن عنوا بها (=الجواهر) الأجسام المشار إليها (=المحسوسة، المشخصة)، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة، وإن عنـــوا بـــالجواهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيه شك ليس باليسير"[1].

إن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ قديمة جدا، إذ يرجح أن أول من قال بها هو "الفيلـــسوف الصيدوني مرفوس الذي عاش قبل حرب طروادة، فمرفوس الصيدوني إذا هو أول من وضع النظرية الذرية قبل المسيح بألف سنة"[2].ثم انتقلت هذه النظرية إلى المسلمين، فأحيوها من جديد، وكـــان ذلك مع الكندي، ابن سينا، جابر بن حيان ، الأشاعرة، المعتزلة، إذْ أطلقوا عليها اســـم الجـــوهر الفرد، غير أن "معنى الذرة والجوهر بقي واحدا وهو المادة التي لا يمكن تجزئتـــها أو انقـــسامها، وبالتالي لا يمكن وجود جسم أصغر منها"[3].فهذا النص، يؤكد أنَّ مفهوم الجوهر الفرد، هو الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ، كما ذكر ابن رشد سابقا.

غير أنه لا يمكن قبول هذه النظرية بسهولة، لأن "وجود جوهر غير منقسم ليس معروفـــا بنفسه (=ليس معطى حسيا ولا بديهة عقل بل هو نتيجة نظر واستدلال)، وفي وجـــوده أقاويـــل متضادة شديدة، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلـــك لـــصناعة البرهـــان (=الفلسفة: علم الطبيعة) وأهل هذه الصناعة قليل جدا، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباتها هي خطابية في الأكثر"[4].وعليه فهذه النظرية، لا تنطوي على مقدمات منسجمة واضحة تخـــدم المقصد الشَّرعي، وإنما تضمنت مقدمات خطابية عامة، بعيدة كل البعد عن اليقين، مما يتوجـــب على أهل البرهان دحضها وبيان فسادها.

وأولى استدلالاتهم المشهورة في ذلك هو "أنهم يقولون: إن المعلومات الأول أن الفيل مـــثلا إنما تقول فيه إنه أعظم من النملة من قِبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملـــة، وإذا كـــان ذلـــك كذلك، فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدا بسيطا، وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص105.

(2) يوسف مرة: العلوم الطبيعية في القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1387هـ-1968م، ص161.

(3) المرجع نفسه، ص162.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص105.

تركب فمنها يتركب"[1]. فالجسم عندهم مهما عظم، يتركب من الجزء الذي لا يتجزأ وذلك بتجميع الأجزاء، وإذا فسد الجسم فإليه ينحل وذلك بتفريق الأجزاء، غير أن الخلق لا يقتضي جمعا أو تأليفا، وإنما خلقه تعالى بأن يقول للشيء ﴿**كُن فَيَكُونُ**﴾ **[النحل آيـة:(40)]** وابن حزم يرد على هذا الدليل بقوله:"...إن كل جسم صغر أو كبر وكل عرض في جسم، فـإن الله تعـالى إذا أراد خلقه قال له كن فكان، و لم يقل عزَّ وجل قط أنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقـة فهـذا هـو الكذب على الله تعالى"[2]. فهو ينفي هذا الدليل، بالرجوع إلى قدرة الله تعالى المطلقة في الخلـق، وأنه ليس في حاجة إلى أي جزء حتى يخلق العالم، وهذا دليل عقلي، وبالرجوع كذلك إلى السمع ذلك أنه ورد في الكتاب العزيز أن الله خلق العالم بكلمة "كن فيكون".

أما ابن رشد، فقد انتقد هذا الدليل، من داخله، إذ أنه أدرك أن هؤلاء الأشاعرة، لا يميزون بين الكم المتصل والكم المنفصل، على اعتبار أن الكم المنفصل يتكون من أعداد منفصلة، كل عدد مستقل عن الآخر مما يمكننا من الجمع والتفريق ونقول أكثر وأقل، أما الكم المتصل فهو لا يتألف من وحدات مستقلة وإنما من وحدات متصلة ولذلك لا يمكن القول فيه أكثر وأقل وإنمـا أكـبر وأصغر، فهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنـوا أن مـا يلـزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عددا أكثر من عدد من قِبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلـك فيـه، ولذلك نقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر، وعلى هذا القول فتكون الأشـياء كلها أعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا، فتكون صناعة الهندسة هـي صـناعة العـدد بعينها"[3]. بين لنا هذا النص، أن المقدمة الأولى في استدلال الأشاعرة على حدوث العالم واهية، إذ لا تصف الأشياء بخصائصها، وإنما تنظر للأشياء على أنها أعداد، أي وحدات مـستقلة، تخـضع للجمع والتفريق، وهذا غير صحيح لأن الأشياء عبارة عن كم متصل لا منفصل ومنه لا جمع فيها ولا تفريق.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص106.

[2] ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص95.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص106.

إلى جانب ذلك، ومن "المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم، وأيضا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا، وليس يمكن ذلك في العدد "[1]. ومن هذا، فمن البديهي أن الكم المنفصل يختلف عن الكم المتصل، مهما كان نوعه، إذ أن هذا الأخير يقبل القسمة إلى نصفين، فيكون لوسطه نهاية يلتقي عندها القسمان معا.

لكن هذا لا يعني عند المتكلمين أن الكم المتصل لا يقبل القسمة، وإنما يقبل القسمة أي أن "الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم، فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم [إلى غير منقسم] إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها، ومن المعلوم الأول أن أجزاء المتناهي متناهية"[2]. فمن البديهي كما قال ابن رشد، أن الأجزاء المتناهية متناهية بالضرورة، إلا أن المتكلمين في النص السابق لا يميزون بين الجسم الذي يقبل الانقسام بالفعل وبين الذي يقبله بالقوة، فالجسم الموجود بالفعل، هو متناه محدود ضرورة، أما إذا لم يخرج إلى الفعل فهو محتمل الانقسام إلى ما لا نهاية بالقوة، ومن قال أو "ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزء بعد فوسواس وظن كاذب، لكنه محتمل الانقسام والتجزيء وكل ما قسم وجزأ فكل جزء ظهر منه، فهو محدود متناه وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبدا بلا نهاية إلا أن كل ما زاده تعالى في ذلك وإخراجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود وهكذا أبدا"[3]. وهذا ما يؤكده كذلك ابن تيمية بقوله: "...لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء، لأن الموجود إن قيل: أنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى، وإن قيل:أنه يقبلها بالفعل، فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى، كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء، وإذا استحالت عند تناهي صغرها، لم يلزم أن تكون باقية قابلة

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص106.

(2) المصدر نفسه ، ص106.

(3) ابن حزم: الفصل، ج5، ص97-98.

لانقسامات لا تتناهى، ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى"[1]. وبهذا يتبين لنا مدى تهافت قول الأشاعرة، بانقسام الجسم إلى أجزاء غير متناهية، فهذا القول مخالف للعقل ومقصد الشَّرع معا.

كذلك إن أخذ الأشاعرة بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ أَدْخَلَهُمْ في تناقض كبير، ذلك أنه "إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ [ن] ما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما"[2].

وبهذا فإن ابن رشد، يلزم الأشاعرة بالإقرار بوجود سابق على وجود الجزء الذي لا يتجزأ، يكون محلا للحوادث على اعتبار أن الحدوث عرض، لا يمكنه القيام بذاته، وإذ وجد الحادث (العالم) فلا ضرورة للتساؤل عن الحدوث، ومادام الحادث غير موجود، والأعراض لا تنفك عن الجواهر، فهذا يعني ضرورة وجود محل للحوادث سابق على وجود العالم يكون من مادة ما ولحادث ما، بمعنى أنه "لكي ينتقل الجوهر من حالة اللاحدوث إلى حالة الحدوث يجب أن يكون هناك قابل للحوادث سابق على وجود الجوهر، وهذا يتناقض مع منطلق الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من عدم"[3].

وفي هذه النقطة، يرد ابن تيمية على ابن رشد بقوله: إن "الإحداث هو نفس المحدث، والمخلوق هو نفس الخلق، والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الأشعرية لا يسلِّم أن لحدوث عرض، ولا أن له محلا، فضلا عن أن يكون وجوديا، لكنه قد قدم إفساد هذا، وأنه لابد للمفعول من فعل"[4]. أي أن الأشاعرة في نظر ابن تيمية، لم تقل بأن الحدوث عرض، ومن ثم لابد له من محل، وهذا المحل لابد أن يكون وجوديا، ففي رأيه هذا مجرد افتراء من ابن رشد على الأشاعرة، ولذلك فهو يوضح حقيقة المحدث بقوله إن: "الإحداث قائم بالفاعل المحدَث، وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشيء غير إحداث المحدث"، بمعنى أن الحدوث قائم بالمحدث وليس بشيء خارج عنه، أي عن مادة أزلية سابقة عليه أو القول بأن "المعدوم شيء وأن الماهيات في

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص8.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص107.

[3] محمد عابد الجابري: تهميش الكشف عن مناهج الأدلة، ص107.

[4] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص8.

الخارج زائد على وجودها، وكلاهما باطل، وبتقدير صحته فيكون الجواب: أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات"[1] فابن تيمية بهذا لا يفصل بين الماهية والذات ويعتبرهما شيئًا واحدًا والحدوث متعلق بهما لا بشيء آخر.

غير أن ما قاله ابن رشد "يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة: أن الحادث مسبوق بالإمكان، والإمكان لابد له من محل، فلابد للمحدَث من محل"[2] على اعتبار أن ابن رشد من أتباع أرسطو، الذي يقر بأن العالم وجد من مادة أزلية. إن نقد ابن تيمية لابن رشد هذا، يعتبر نقدًا عامًا لموقفه، (وهذا يدخل في اختلاف المواقف الفلسفية لا غير) ولذلك يبقى نقد ابن رشد للأشاعرة قائما ويلزمهم بالضرورة لقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ.

كذلك إذا كان الموجود عند الأشاعرة "يكون من عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم، وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وُجِدَ وفُرِغَ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود، وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن العدم ذاتا ما، وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل! وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء"[3]. فهذا النص يبرز تناقض الأشاعرة والمعتزلة على السواء، ذلك أنهم يقرون أن العالم لا يوجد من عدم؟ وعليه فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ وخاصة انه ليس بين العدم والوجود حالة وسطى، تفضي إلى تعلق فعل الفاعل بها، ومنه فإذا كان فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ولا بمادة سابقة على وجود العالم، فلابد أن يتعلق بذات تتوسطهما، أي تتوسط العدم والوجود (وجود العالم)، على اعتبار أن فعل الفاعل، لابد أن يتعلق بشيء موجود بالفعل، فلا يكفي المعتزلة للخروج من هذا التناقض، الإقرار بشيئية المعدوم وإنما عليها الإقرار بوجوده بالفعل ولذلك يلزمهم ابن رشد (الأشاعرة والمعتزلة) القول بالخلاء، لأنهم لا يقولون بوجود مادة سابقة على وجود العالم، ذلك أن العالم عند أرسطو ليس فيه خلاء، فالخلاء غير موجود.

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، المرجع نفسه، ج5، ص8.

[2] المرجع نفسه، ج5، ص9.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص107.

واعتراض ابن رشد، هذا على الأشاعرة، يرفضه ابن تيمية كذلك، لأن فعـــل الفاعـــل لا يتعلق بالموجود قبل وجوده، وإنما "يتعلق به حين وجوده، بمعنى أنه هو الذي يجعله موجـــودا، لا بمعنى أنه كان موجودا بدونه فجعله هو أيضا موجودا"[1] وبهذا يرفض ابن تيمية تماما، وجود مادة سابقة على الوجود.

وهكذا ينتهي ابن رشد، من دحض المقدمة الأولى من استدلال الأشاعرة في إثبات حدوث العالم، ببيان التناقضات التي تحملها، والشكوك التي "ليس في قوة صناعة الجدل حلها، فإذن يجـــب ألا يجعل هذا المبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور، فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضـــح من هذه..."[2].

فتلك البراهين مثلا، قائمة على الخلط بين صفات الأشياء وصفات الأعداد، ذلك أنهم قالوا أن العالم كان نتيجة ائتلاف الأجزاء فيما بينها (لقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ) وفـــساده راجـــع لافتراقها أو كأنها أعداد تتصف باستقلال الوحدات (كم منفصل) ولكنها كم متصل، لا انفصال بين وحداته ومن ثم ليس هناك لا اجتماع ولا افتراق، كما أن قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ يحملهم على القول بمحل للحوادث على اعتبار أن الحدوث عرض لا يقوم بذاته، فمن الضروري أن يكون له محل يقوم به من يؤدي إلى قدمه لا إلى حدوثه.

وكذلك اعتقادهم بأن الجسم ينقسم إلى ما لانهاية، قول غير صحيح لأنه يصدق فقط على الانقسام بالقوة لا على الانقسام بالفعل، فانقسام الجسم إذا كان بالفعل، فهو بالـــضرورة متنـــاهٍ محدود.

هذا إلى جانب قول الأشاعرة بأن العالم لا يوجد من عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل إذن، هل بالعدم أم بالموجود الذي تم إيجاده بالفعل وإذا لم يكن لا هذا ولا ذاك فإنه يلـــزمهم القـــول بالخلاء، وهذا مخالف لما يقول به أرسطو.

والمقدمة الثانية وهي القائلة "إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفـــاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم، وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكـــذلك بعـــض

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص9.
[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص107.

الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجبا في الأعـــراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه فقد يجب أن نفعل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعـــراض على حدوث الأجسام"[1].

فابن رشد، يرفض هذه المقدمة القائلة بحدوث الأعراض، لأنها قائمة على قياس الـــشاهد على الغائب، إذ أنهم لم يشاهدوا حدوث كل الأعراض، وإنما البعض منها فقط، فكيف لهـــم أن يحكموا على الكل من خلال الجزء، فهذا الاستدلال غير صحيح علميا، لأنه قائم على الاســـتقراء الناقص، ولذلك يلزمهم ابن رشد، إذا كان هذا هو منهجهم في الاستدلال، يكفيهم الاســـتدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام. ذلك أن "الجسم السماوي، وهو المـــشكوك في إلحاقـــه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنه لم يحس حدوثه، لا هـــو ولا أعراضه، ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريقة التي تفضي بالسالكين على معرفة الله تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص (=يعني علماء الطبيعة) وهي التي خص الله بها إبراهيم عليه السلام في قوله: **﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ الـــسَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُـــونَ مِـــنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام آية:(75)]** لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية وأكثر النظار إنما انتـــهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة "[2].

يرى ابن رشد من خلال هذا النص، أن العالم هو المشكوك في حدوثه أكثر من أي جسم آخر، لأنه لم يشاهد حدوثه، ومن ثم هناك شك في حدوثه وحدوث أعراضه، غير أن هذا الشك عند ابن رشد قد يتبدد بالنظر إلى حركة الأجسام السماوية أو حركة الجسم الـــسماوي-وهـــذه طريقة الخواص- مما يمكن العلماء من البرهنة على وجود الله تعالى، بدليل أن الله تعـــالى خـــص إبراهيم عليه السلام بهذا الفعل ليكون من المؤمنين، حيث يقول تعالى: **﴿وَكَـــذَلِكَ نُـــرِي إِبْـــرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام آية: (75)]**.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص107-108.

[2] المصدر نفسه، ص108.

إن التأمل في ملكوت السماء والأرض، يمكّن العَالِم من ملاحظة حركة الأجرام السماوية، إذ أن هذه الأجرام تتحرك حركة دورية بما أنها كروية الشكل[1]، مما يجعلها تظهر حينا في مكـــان وتختفي عنه حينا آخر لتظهر في مكان آخر، مثل ما يحدث لجسم الشمس والقمر... ولذلك قـــال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ، إِلاَّ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ **[الزخرف** آية:(**26**)،(**27**)**]**، وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ **[الأنعـــام آيـــة**:(**79**)**]** فحركة هذه الأجرام السماوية من ظهور وأفول تبين حقيقتها، على اعتبار أن هذه الحركة ليست ذاتية وإنما خارجة عنها أي أنها "ليست في هذه الحركة متحركة بذاتها وإنما هي متحركـــة مـــن خارج"[2] ومادام حالها هكذا، فلا يحق لها أن تعبد، وإنما يعبد من خلق فيها هذه الحركة وهو الله تعالى، ذلك أنه من الضروري "أن ينتهي الأمر في الأشياء التي محركها من خارج إلى متحرك بمبدأ فيه وهو المتحرك بالطبع ومن تلقائه..."[3].

غير أن ابن تيمية، يرد على ابن رشد في ذلك على اعتبار أن الآية السابقة لم يكن الغرض منها إثبات الصانع، وإنما ذم الشرك، إذ لو كان المقصود منها "إثبات الصانع، لكانت قصة إبراهيم حجة عليهم لا لهم، فإنه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر، إلى أن أفلت كانت متحركة، ولم ينف عنها المحبة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت، فدل ذلك على أن حركتـــها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم، بل نفاه أفولها"[4].

هذا صحيح، فإن إبراهيم عليه السلام في الآية الكريمة السابقة، ذم الشرك وتبرأ منه، وهذا واضح –من ظاهر الآية الكريمة–، كما أن بزوغ الكواكب وأفولها، جعله يدرك مباشرة أن حركة هذه الكواكب ليست ذاتية وإنما طبيعية (آلية)، لأنها لو كانت اختيارية ذاتية ما أفلت ولذلك جاء في الآية الكريمة قوله: ﴿قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ **[الأنعام آية:**(**76**)**]** فالأفول ينم عن نقـــص الـــشيء واحتياجه إلى قوة عظمى تخرجه على الشكل الذي هو عليه.

---

(1) ابن رشد: السماء والعالم ورسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبنـــاني، بيروت، ط1، 1994، ص66.

(2) المصدر نفسه، ص73.

(3) ابن رشد: رسالة في السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994، ص128.

(4) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص10.

وأيضا "فإن الزمان من الأعراض، ويمر تصور حدوثه، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان"[1]. أي أن الزمان عارض من العوارض، لأنه لا يمكن الإشارة إليه بالفعل[2] ولهذا من الصعب تصور حدوثه، إلا أنه لا يوجد بدون حركة، وإن كان يختلف عنه فهو إما ماضٍ وإما مستقبل[3] والحركة تتعلق بالشيء، فإذا تصورنا هذا الشيء محدثًا فإن العدم يتقدم عليه بالزمان وهكذا إلى ما لا نهاية، فالشيء المحدث إذن متأخر عنه وهكذا إلى ما لا نهاية، والتقدم والتأخر "أسماء لأجزاء الزمان"[4] وبذلك يكون الزمان غير متناه من الطرفين لا من الماضي ولا من المستقبل فهو "متصل أزلي(...) تابع لحركة أزلية متصلة"[5].

ثُمَّ "إن المكان الذي يكون فيه العالم، إذ كان: كل متكون فالمكان سابق له، يعسر تصور حدوثه أيضا، لأنه إن كان خلاء على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان، احتاج أن يتقدم حدوثه، إن فرض حادثا، خلاء آخر، وإن كان المكان (=هو نهاية الجسم المحيط بالمتمكن) على الرأي الثاني، لرام أن يكون الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة"[6]. كذلك يرى ابن رشد، أن المكان شأنه شأن الزمان لا يمكن تصور حدوثه بسهولة، فالأشاعرة يقولون الخلاء هو المكان، غير أن هذا المكان إذا كان محدثا، لابد أن يتقدم حدوثه وهذا لا يكون إلا بخلاء آخر وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهذا مستحيل، فحد المكان التام عند ابن رشد "أنه النهاية المحيطة بكونها استكمالا للأجسام المتحركة وغاية لحركتها"[7] وبذلك لا يمكن أن تنفصل الأجسام عن المكان لأنها مفتقرة إليه[8]، وإن القول بالمفارقة، يكون فقط إذا أخذت الأجسام كذوات لا من حيث هي نهايات كما يأخذها المهندس

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص108.

(2) ابن رشد: السماع الطبيعي، المصدر السابق، ص68.

(3) المصدر نفسه، ص68.

(4) ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص137.

(5) المصدر نفسه، ص137.

(6) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص108-109.

(7) ابن رشد: السماع الطبيعي، ص60.

(8) المصدر نفسه، ص63.

فيجردها في الذهن ويقول في حد النقطة مثلا إنها شيء لا جزء له[1]. وعلى هذا فالمكـــان "هـــو الذي تنتقل إليه الأجسام على جهة التشوق إذا كانت خارجة عنه، وتسكن فيه إذا بلغته على جهة الملاءمة والشبه، وما هو بهذه الصفة فهو نهاية جسم محيط"[2]، فالمكان إذن كله عبارة عن مادة ولا مجال للقول بالخلاء أبدا.

أما إذا قلنا حسب الرأي الثاني أن المكان هو نهاية الجسم المحيط بالمتمكن كان هذا الجسم في حاجة إلى مكان، فلو كانت "الأبعاد هي المكان، لكانت الأبعاد هي أيضا مما يحتاج إلى مكان (...) وهو أن يكون المكان في مكان ويمر ذلك إلى غير نهاية، وإذا بطل هذا لم يبـــق أن يكـــون المكان شيئا سوى النهايات المحيطة"[3].

وبهذا تمكن ابن رشد من دحض مقدمات المتكلمين، القاضية ببيان إبطال قدم الأعـــراض، لأنها "لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا، أعني من يضع جميع الأعراض غير حادثة، وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل، الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر، ثم يبطلـــون هـــذين القسمين: فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة، وإنما بان من قولهم أنَّ ما يظهـــر مـــن الأعراض حادثا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثـــل الأعـــراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك"[4].

فهذا النص يبين بكل وضوح، أن أدلة المتكلمين في إبطال قدم الأعراض غير مقنعة تمامـــا وغير برهانية، لاعتمادها على مقدمات بسيطة عامة، ذلك أن الأعراض عندهم حادثة بـــشاهدة الحواس، فإذا كانت قديمة، فهذا يعني أنها انتقلت من محل إلى آخر أو أنها كانت كامنة في محـــل ثم ظهرت بعد ذلك وكلا الافتراضين باطل –في نظرهم– فثبت عندهم ضرورة أن الأعراض حادثة، غير أن هذا الحكم على حدوث الأعراض يصدق فقط على ما يلاحظ من خـــلال الحـــواس، ولا يصدق أبدا على الأمور غير الملاحظة مثل العرض المتعلق بالأجرام الـــسماوية، ومـــن ثم فقيـــاس

---

[1] ابن رشد: السماع الطبيعي ، المصدر السابق، ص62.

[2] المصدر نفسه، ص60.

[3] المصدر نفسه، ص63.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص109.

الشاهد على الغائب في هذه الحالة لا يجوز، لأنه يشترط في صحة جوازه أن تكون "النُقْلَةُ معقولة بنفسها، وذلك عن التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب"[1].

بهذا يبطل ابن رشد تأويل الأشاعرة القاضي بحدوث الأعراض لإثبات حدوث الجرم السماوي لحدوث أعراضه، غير أن هذه النقلة غير صحيحة لعدم استواء الطبيعتين، بدليل أن حركة الأجرام السماوية لا يمكن وصفها بالحدوث، لأنها ليست ذاتية، بحيث تتحرك من تلقاء نفسها بدليل أنها تظهر مرة وتغيب أخرى، فلو كانت ذاتية لكان ظهورها أبدا مما يدل على أنها من وضع الخالق، وهذا ما جعل إبراهيم عليه السلام يقول "لا أحب الآفلين" لأن في ذلك نقص، أي أن تلك الأجرام تتحرك حركة آلية لا غير.

وكذلك الزمان والمكان، فكلاهما عرض من الأعراض، ولكن لا يمكن تصور حدوثهما، فكل حادث مثلا يجب أن يتقدمه العدم بالزمان، وهذا كذلك يصدق على المكان، فهما إذن قديمان لا محدثان.

وأما المقدمة الثالثة "وهي القائلة إن ما يخلو عن الحوادث هو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السواء المشار إليه"[2]. المعنى الثاني عند ابن رشد صحيح، لأن العرض الحادث في هذا المعنى مشار إليه، أي أنه حادث بشهادة الحواس، وبذلك يكون الحامل له حادثا بالضرورة، أما إذا كان الحامل له قديمًا، فلا يكون له ذلك العرض، غير أنه قد فرض أنه له ذلك العرض وهذا خلط لا يمكن قبوله[3].

وأما المفهوم الأول "هو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص109.
[2] المصدر نفسه، ص110.
[3] المصدر نفسه، ص110.

في العالم أنه يتكون: واحد بعد آخر"[1]. هذا يعني أنه إذا كان هذا المحل، تتعاقب عليه حركات لا نهاية لها، فهو بالضرورة قديم، لأن المحدث محدود متناه، وهذا ما دفع بالمتأخرين من المتكلمين بالشعور "بوهي هذه المقدمة فراموا شدها وتقويتها بأن بينوا في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه، لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودا، مثال ذلك: أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقط كان يجب ألا توجد، ومثلوا لذلك برجل قال لرجل "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها" فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا"[2].

قبل أن يفند ابن رشد برهان المتكلمين هذا ويبين وجه التناقض فيه عمل أولا على تبيين حقيقة المثال الذي اعتمدوا عليه في توضيح برهانهم في إبطال تعاقب حوادث لا نهاية لها على محل واحد، على اعتبار أن هذا المثال لا علاقة له تماما بتلك المسألة، ذلك أنهم في هذا المثال، يحددون البداية والنهاية للفعل ومع ذلك يقولون بوجود ما لا نهاية له بينهما وهذا مستحيل لا يقبله أي عاقل فالتمثيل الذي اعتمدوا عليه "ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل: وُضِعَ مبدأٌ ونهايةٌ ووُضِعَ ما بينهما غير متناه، لأن قوله (=لا أعطيك...) وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة المتمثل بها (=لها: مسألة افتراض حركات الجسم السماوي لا نهاية لها)"[3].

وبعد هذا يرجع إلى نقض برهانهم القائل "إن ما يوجد، بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن وجوده، فليس صادقا في جميع الوجوه، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص110.

[2] المصدر نفسه، ص110، وهذا المثال قد ورد عند الجويني: كتاب الإرشاد، المرجع السابق، ص16.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص110.

نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة". [1] فالأشياء التي توجد على جهة الدور، تكون غير متناهية، إلا إذا حدث ما ينهيها، وهذا ما يلاحظ على مستوى الواقع، ذلك أنــه: "إن كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقــد كــان شروق، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعدا من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض فإن كانت ابتلت الأرض فقد كان المطر، وإن كان المطر فقد كان غيم، فــإن كان غيم فقد كان غيم"[2]. هذا يعني أن هناك تسلسلاً في العلل، خاصة في الأشياء أو الظــواهر الطبيعية التي تقع على جهة الدور، فمادام هناك شروق فهناك غروب لا محالة، وهــذه الظــاهرة مستمرة في الحدوث إلى أن يشاء الله إنهاءها.

أما الأشياء التي تكون على "استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان مــن إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح إلى غير نهاية، ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير، وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخــر غــير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما مترلته مترلة الآلة من الصانع، فلــيس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له، أن يفعل بآلات متبدلة، أشخاصا لا نهاية لها"[3]. والفاعل من هذا النوع غير موجود تماما ومن ثم استحالة وجود أشخاص لا نهاية لهم، بمعــنى أن تسلسل العلل في هذه الحالة ممتنع، لأن "العلة يجب وجودها عند وجود المعلول"[4].

وهكذا يتبين أن برهان المتكلمين، على وجوب تناهي الحوادث، برهان غير مقنــع لأنــه ينطوي على مقدمات عامة تتضمن الشيء ونقيضه، وهذا ما دفع ابن رشد إلى نقده "ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان بها، فقد تبين لك من هــذه أن هــذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية"[5].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص110-111.

[2] المصدر نفسه، ص111.

[3] المصدر نفسه ، ص111.

[4] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص12-13.

[5] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص111.

غير أن ابن تيمية، يرى أن رد ابن رشد على المتكلمين هذا غير برهاني وغير صحيح، لأنه يتضمن هو نفسه تناقضات لا يمكنه الخروج منها، ذلك أنه "إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم (الفلاسفة ومنهم ابن رشد) وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله، وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهودة من الأناسي والأمطار كما ذكره، بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها، ويقتضي أنه يلزم من قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل، إذ كان كل حادث مشروطا بحادث قبله، والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم –وعند غيرهم– أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط، لأن ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة، بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم"[1].

إلا أن ابن رشد يقول، إنه إذا كانت تلك الحوادث مشروطة بعضها ببعض أي أن إحداها سبب في وجود الآخر بالذات فهي متناهية ضرورة، أما إذا كان ذلك بالعرض فهي غير متناهية وهذا لا يعني أبدا انعدام الفاعل وإنما على وجوده لأنه هو المحرك لها، ولولاه لما كانت بالضرورة، إن الظواهر إذا كانت "بعضها أسبابا لبعض فيلزم على ذلك تناهيها سواء وجدت بالقوة أو بالفعل، ونحن نقول أن لعمري كان يكون ذلك لو كانت تلك الكائنات بعضها أسبابا لبعض بالذات، لكن ليس الأمر كذلك، بل وجود ما لا نهاية فيها من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يحرك"[2]. فتسلسل العلل بين الظواهر ليس بالذات وإنما بالعرض، لأن الفاعل الحقيقي لها هو الله تعالى وليست هي الذات، والفعل الإلهي غير متناه فهي إذا غير متناهية ضرورة، وبهذا يكون اعتراض ابن تيمية على ابن رشد، ينم عن سوء فهم لموقف ابن رشد لا أكثر.

هذا إلى جانب، أنه ينتقد ابن رشد في القول بوجود حركات لا نهاية لها في الماضي من خلال برهان المتكلمين السابق يقول: "قال ابن رشد: "وأيضا، فإن قولهم: إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها، قول لا يسلمه الخصوم"[3]، لكن المتكلمين سلموا بذلك، لإبطال تعاقب حوادث لا أول لها على محل واحد أي "أن لا يوجد منها في المحل

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص13.

[2] ابن رشد: السماع الطبيعي، المصدر السابق، ص56.

[3] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص13.

عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها أعني المشار إليه، لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه"[1] فمفهوم الانقضاء هنا كما يحدده ابن تيمية على لسان المتكلمين أن الشيء "المنقضي الذي كمل وتم إلا ما له ابتداء، إذ ما لا أول له لا يعقل كماله وتمامه"[2]، وبذلك يكون قصد المتكلمين في النص السابق، أنه لا يوجد حركات لا نهائية لها، لأنه لا يمكن تصور انقضاؤها وجوديا، لأن المنقضي هو المشار إليه فقط، وهذا محدود ومتناه لا محالة لأنه من المستحيل "إثبات أعداد موجودة غير متناهية فإن كل موجود معدود فهو محدود"[3].

كما يرى ابن تيمية أنه إذا قلنا أن "كل حركة لا تكون حتى يكون قبلها حركات لا نهاية لها، معناه: حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها، ليس المراد، لا آخر لها، بل المراد: ليس لها ابتداء، وهذا صحيح" هذا يعني أن ابن تيمية يقر بأن حركات العالم في الماضي لا نهاية لها بمعنى لا أول لها، إلا أن هذا لا يصدق على المستقبل، أي لا يمكن القول بأنه لا آخر لها، غير أن ابن رشد لا يناقش هذه المسألة في هذا الموضع، وإنما بين فقط تهافت قول المتكلمين.

وبهذا يثبت ابن رشد تهافت تأويلات الأشاعرة في إثبات حدوث العالم وفساد طريقتهم، لأنها تتضمن مقدمات خطابية معقدة لا يفهمها الجمهور، كما أن الخاصة لا تقبلها لأنها غير برهانية، فقولهم بأنه لا يوجد في المحل عرض مشار إليه، إلا وقد سبق وجوده أعراض لانهاية لها، فهذا في نظر ابن رشد غير صحيح دائما فهو صحيح إذا كانت الحركة دورية، وعندها سيكون الارتباط بين الظواهر عرضي أما إذا كانت الحركة مستقيمة سيكون الارتباط بين الظواهر ذاتي وعندها ستكون الظواهر متناهية بالضرورة، لأن وجود العلة مرتبط بوجود المعلول.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص111.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص13.

(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص52.

2. إثبات الذات الإلهية عند الجويني:

ميَّز ابن رشد، طريقة الجويني في إثبات حدوث العالم، باعتبارها طريقة جديدة، ليست مألوفة سابقا عند الأشاعرة "استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية، ومبناها على مقدمتين"[1]، إحداهما: "أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية "[2].

فالجويني بهذا يستدل على وجود الله بالنظر إلى الموجودات، إذ يرى أن وجودها كان يمكن أن يكون على غير هذا الشكل وهذه الهيئة، وبأعراض أخرى مختلفة عن هذه تماما، كأن يكون المتحرك ساكنا أو العكس، فكل شيء جائز، وكل موجودات العالم عنده بأشكالها وهيئاتها واختصاصها بأعراض معينة، أمور جائزة، وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر، وإذا كان الجسم ساكنا فإنه من الجائز عقلا تصوره متحركا، وإذا كان مرتفعا فمن الممكن تقريره منخفضا، وأيضا كان من الممكن أن تكون مستديرات العالم مربعة، وكواكبه لها نظام آخر وترتيب مختلف[3]. وعلى ذلك فالعالم كله عند الجويني جائز أن يكون على غير ما هو عليه.

وأما المقدمة الثانية فهي أنّ "الجائز محدَث وله محدِث أي فاعل صيّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر"[4] هذا يعني أنه مادام العالم جائز أن يكون على وجوه أخرى مختلفة، فبالضرورة فهو بحاجة إلى مخصص أوجده على تلك الصورة بمحض مشيئته، ولذلك يقول الجويني: "...إن العقل لا يحيل أنه كان جائزا أن يكون على وجه آخر مختلف تماما، وهذا الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها، ومع هذا فقد تخصصت بهيئات وأوضاع وأوقات، وهذا التخصيص يدل على مخصص

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص111.

(2) المصدر نفسه، ص112.

(3) الجويني: العقيدة النظامية، تعليق محمد زاهر الكوثري، مطبعة الأنوار، 1948م، ص11.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص112.

مختار أراد أحد الجائزات، إذ أنه من المحال إثبات هذا الاختصاص اتفاقا من غير مقتض، وهذا المخصص بالإرادة هو الله تعالى فهو الذي أوقع تلك الأمور الجائزة على الوجه الذي اختاره بمحض المشيئة "[1].

يبدأ ابن رشد بنقد المقدمة الأولى لهذا البرهان على إثبات الصانع للجويني فهي في رأيه مقدمة "خطابية، وفي بادئ الرأي، وهي أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودا على خِلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها. وفي بعضه (=بعض أجزاء العالم) الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان"[2]. فقول الجويني بأن العالم جائز أن يكون على غير ما هو عليه، قول لا يثبته الواقع خاصة في بعض الجزئيات، فمثلا الإنسان لا يتصور العقل أن يكون على غير هذه الخلقة، على اعتبار أنها أكمل صورة للإنسان، أما في البعض الآخر من الجزئيات فالأمر غير واضح تماما ولا يمكن تصديقه، فهل يمكن مثلا للشمس أن تشرق من المغرب أو تغرب من المشرق... فهذا غريب جدا، لأن خلق العالم على هذه الصورة كان لحكمة إلهية.

ولذلك يشبه ابن رشد، موقف الجويني هذا، بالإنسان الذي وجد نفسه أمام مجموعة من المصنوعات، وهو لا يفقه من تلك الصناعة شيئًا، فيتهيأ له أنه بإمكان تشكيل أوجه مختلفة من تلك المصنوعات، يقول في ذلك ابن رشد: "ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة"[3]، أي أن العالم إذا كان جائزا أن يكون على غير هذه الهيئة فهذا يؤدي ضرورة إلى انتفاء الحكمة من خلقه.

---

(1) الجويني: العقيدة النظامية، ص11-12.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص112.

(3) المصدر نفسه، ص112.

وهذا ما يتبين بوضوح من عمل الصانع المدرك لحقيقة صنعته ومصنوعاته فهو يعمل على إيجاد المصنوع على الصورة الأكمل له أو الضرورية له، لا أن يختار له أية صورة من الصور الممكنة، أمّا الصانع "والذي لا يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه، وهذا هو معنى الصناعة، والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخالق العليم"[1]. فالمصنوعات في هذا النص تكون من فعل الصانع الحقيقي على أتم صورة وأكمل شكل فكذلك الحال بالمخلوقات بالنسبة للخالق وإن كان هذا مجرد تشبيه بسيط.

فالمقدمة التي اعتمدها الجويني "خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم"[2]، هذا يعني أن هذه المقدمة فاسدة لا تصلح حتى للجمهور، لأنها لا تقر بحكمة الخالق في إيجاد الخلق، وهذا لا يجوز لأن "الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم تكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون ما ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى (=الله) به نفسه حكيما تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك"[3].

الحكمة في منظور الفلاسفة هي الفلسفة، ولذلك يقول فيثاغورس "الفلسفة هي محبة الحكمة" والفلسفة عند أرسطو "هي البحث في العلل الأولى للموجودات"، فمفهوم الحكمة متعلق بمعرفة الأسباب، وفي انتفائها انتفاء الحكمة بالضرورة، وأن العالم كما خلقه الله سبحانه وتعالى يخضع لنظام مطرد، تتصل فيه الأسباب بالمسببات، ووقوف العلماء على هذه الأسباب، يمكنهم من إدراك حكمة الله تعالى في الخلق، مما يزيدهم إيمانا وخوفا ولذلك يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ**

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص113.
[2] المصدر نفسه، ص113.
[3] المصدر نفسه، ص113.

عِبَاده العُلَمَاءُ﴾ [فاطر آية:(28)] فكل شيء خلقه الله تعالى كان لحكمة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ [الإسراء آية:(12)] فكل شيء خلقه الله تعالى كان مسخرا لأجل خدمة الإنسان غير أن الإنسان لا يستفيد منه، إلا إذا وقف على أسبابه، ليعرف كيف يسخره لخدمته وهذا كله فضلا من الله تعالى.

غير أن ابن تيمية يرد على ابن رشد بقوله: "وهؤلاء المتفلسفة (بما فيهم ابن رشد) أنكروا على الأشعرية نفي الحكمة الغائية، وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية، كما هو قول جمهور المسلمين، فإنه يلزمهم أن يثبتوا بطريق الأولى والأحرى، فإن من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريدا للمفعول بطريق الأولى والأحرى"[1]. لكن الإقرار بالحكمة الغائية التي يخضع لها العالم، لا يعني تجاهل الإرادة الإلهية في ذلك تماما، ذلك أن هذه الحكمة الغائية لم توجد من ذاتها وإنما وجدت عن إرادة إلهية، فالله عند ابن رشد "مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر..." ففي إثبات الحكمة الغائية التي تحكم العالم إثباتٌ الإرادة الإلهية بالضرورة لأنه لا انفصال بينهما، وإنما العكس قد لا يصح فإثبات الإرادة الإلهية قد لا يعني بالضرورة إثبات الحكمة الغائية، ولذلك يبقى موقف الجويني ضعيف إلى جانب موقف ابن رشد على خلاف ما يعتقده ابن تيمية بقوله: إن "المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها"[2].

وأما القضية الثانية "وهي القائلة إن الجائز محدَث، فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائزا أزليا، ومنعه أرسطو، وهو مطلب عويص، ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته"[3]، ومنه فالجائز ليس محدثا بالضرورة، وإنما يجب الاستدلال عليه، وهذا ما حاول أبو المعالي الجويني تبيينه، فإنه "رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات إحداها: أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه"[4]، أي أن هذا التخصيص "يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات (...) وهذا المخصص بالإرادة هو الله

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص22.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص114.

[4] المصدر نفسه، ص115.

تعالى"[1] وهذه الأخيرة هي المقدمة الثانية، أما المقدمة الثالثة فهي تقول "إن الموجود عن الإرادة هو حادث"[2]. ثم بين أن الجائز يكون "عن إرادة، أي عن فاعل مريد، من قبل أن يكون فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة، والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما (=معا) مثال ذلك أن السقمونيا ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن مثلا، دون التي في الأيسر وأما الإرادة فهي التي تخصص الشيء دون مماثله"[3]، فهذا يعني أن الإرادة الإلهية هي التي تحدث الجائز بدليل اختيارها بين المماثلين "فهو الذي أوقع تلك الأمور الجائزة على الوجه الذي اختاره بمحض المشيئة"[4] ثم أضاف إلى هذه: "أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه -يريد الخلاء- لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة"[5]، وهذا ما يؤكد عليه الجويني بقوله: فإن "بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات"[6]، بمعنى أن العالم وجد عن إرادة إلهية بعد العدم، ذلك أن الحادث "جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده بدلا من عدمه..."[7] فالعالم إذن مسبوق بالخلاء.

والمقدمة القائلة "إن الإرادة هي التي تخص (=تخصص) أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها، ويلزم أيضا عن وضعه (=افتراضه) هذا الخلاء أمر شنيع عندهم (=الفلاسفة: أرسطو) وهو أن يكون قديما، لأنه إن كان محدَثا احتاج إلى الخلاء"[8].

---

(1) الجويني: العقيدة النظامية، ص12.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص114.

(3) المصدر نفسه، ص114.

(4) الجويني: العقيدة النظامية، ص12.

(5) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص114.

(6) الجويني: الإرشاد، ص17.

(7) الجويني: العقيدة النظامية، ص13.

(8) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص114.

تعليق ابن رشد على مقدمات الجويني هذه، فيها نظر عند ابن تيمية، ذلك أن قبول ابن رشد بالمقدمة القائلة "إن الإرادة هي التي تخصص أحد المماثلين صحيحة" تجعله يتناقض مع نفسه لا محالة، لأنه يقول بعدم الجواز والإمكان، حتى يثبت الحكمة الغائية للموجودات، أي أنه "يناقض ما قد ذكر أولا مع أنه لابد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون آخر، والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة"[1]، فكيف لابن رشد أن يقع في هذا التناقض؟!

أما اعتراضه الثاني "على أن العالم في خلاء يحيط به كاذبة"، فيرد عليه ابن تيمية بأن الجويني غير مضطر إلى إثبات عكس ذلك، بأن يكون العالم موجودًا أو محاطًا بمادة موجودة بالفعل، فهم "لا يحتاجون أن يثبتوا أمرًا وجوديا يكون العالم فيه بل هم يقولون: إنا نعلم إمكان تيامنه وتياسره بالضرورة، وإن كان ما وراءه عدم محض..."[2] وهذا صحيح، فهو يعبر عن موقف فلسفي إزاء موقف فلسفي ولكل موقف حججه، وإلى اليوم لم يفصل في هذه القضية هل العالم قديم أم محدث؟!

وأما المقدمة القائلة "إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدَث فذلك شيء غير بيّن، وذلك أن الإرادة التي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف، وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدها بالقوة وجد الآخر بالقوة، فإن كانت الإرادة هي التي بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث بالفعل وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم، وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد، ولذلك هو بيّن أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل: إذا كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل، فإذن لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدَثا ولابد"[3].

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص30.

[2] المرجع نفسه، ص31.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص15-16.

فالإرادة هنا عند ابن رشد متعلقة بالمراد، والعلاقة بينهما هي علاقة تضايف، فإذا وجد أحدهما وجد الآخر بالضرورة والعكس صحيح، وإذا كانت الإرادة حادثة يكون المراد محدثا أما إذا كانت قديمة يكون المراد قديما، غير أن ابن تيمية لا يقبل هذا الطرح تماما، إذ يقول في ذلك:"فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريدا لأن يفعل شيئا بعد شيء، يكون كل ما سواه حادثا كائنا بعد أن لم يكن، وتكون الإرادة قديمة، بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مراد بإرادة حادثة"[1]، وبهذا فإن ابن تيمية يخالف ابن رشد تماما إذ يقول بصدور المراد عن إرادة قديمة، وهذا المراد محدث لا محالة، إلا أن ابن تيمية في هذا القول يناقض نفسه، لأنه يقول في موضع آخر من الصعب جدا تحديد حقيقة الإرادة الإلهية من كل الجهات، يقول في ذلك: "قلت: الكلام في الإرادة وتحددها، أو حدة عينها، أو نوعها، أو عمومها أو خصوصها وقدمها أو حدوثها، أو حدوث نوعها، أو عينها، وتنازع الناس في ذلك (...) وهي من أعظم محارات النظار"[2]، هذا يعني أنه يصعب باعتراف ابن تيمية تحديد حقيقة الإرادة الإلهية، من حيث القدم والحدوث، فكيف يجزم بكل بساطة بقدمها في النص السابق وحدوث المراد؟! لكن حتى وإن سلمنا بهذا، فهو يعبر عن موقف فلسفي من مشكلة القدم والحدوث، أي أنه يبقى مجرد افتراض عقلي لا غير.

فحتى الشَّرع كما يرى ابن رشد لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة "بل صرح بما الأظْهَرُ منه الإرادة [موجودة موجودات] حادثة وذلك في قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل آية:(40)]** وإنما كان ذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشَّرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وهْيها، وهي أن لما لا يخلو عن الحوادث حادث"[3].

فالشَّرع إذن لم يبين حقيقة الإرادة، لأنها من المتشابهات، ومن الصعب وجود برهان قطعي يحدد حقيقتها، بدليل أن ابن رشد في هذا النص يرى أن المتكلمين ليس لديهم برهان قطعي على

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص31.
[2] المرجع نفسه، ص31.
[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص16.

استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، والأمر نفسه يقال على الفلاسفة، فليس لديهم أي برهان قطعي على استحالة وجود موجود محدث عن إرادة قديمة.

وبهذا ينتهي ابن رشد بالحكم على تهافت تأويلات الأشاعرة في الاستدلال علة وجود الذات الإلهية، ذلك أن مقدمات الاستدلال التي اعتمدوا عليها في ذلك كانت معقدة غير يقينية، فهي "ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنتهجة في الكتاب العزيز على هذا المعنى، أعني معرفة وجود الصانع"[1]، فالطرق الشَّرعية في نظره بسيطة غير مركبة يقينية، هذا إلى جانب أنها قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى[2]، مما يسهل على العامي إدراكها، كما تمكن العالم من إدراكها لأنها يقينية، أي أنها تصلح للعامة والخاصة معا.

غير أن طه عبد الرحمن يعترض على نقد ابن رشد لدليل المتكلمين على حدوث العالم، إذ يرى أن هذا النقد، لا يجوز تمامًا، لا من الناحية الصورية ولا من الناحية المضمونية، حيث يرى أنه إذا نظرنا إلى استدلال المتكلمين على حدوث العالم نجده صحيحًا من الناحية الصورية، وابن رشد ذاته لا يعترض عليه من هذا الجانب، و"إذا جاز أن الاستدلال المنطقي، لا تعلق له إلا بهذه الصورة، وأنها هي التي تحدد"برهانيته"وأنه لا دخل لمضمون قضاياه في هذه البرهانية علمنا أن دليل الحدوث استدلال برهاني لا ينازع في ذلك إلا مباهت"[3].

لكن صحة القياس البرهاني عند ابن رشد، لا ترجع فقط إلى الصحة الصورية وإنما ترجع كذلك إلى مضمون القضايا، ولو كانت صحة القياس تعتمد فقط على الجانب الصوري دون النظر إلى مضمون القضايا، فأين هو اليقين هنا؟! وكيف يكون القياس البرهاني منهجًا معرفيا دقيقا؟!، ولذلك فابن رشد لا يعترض على دليل المتكلمين السابق، من الوجهة الصورية وإنما يعترض عليه من الوجهة المضمونية، فالقياس الجدلي يعتمد على مقدمات جدلية أي أنه يعتمد على أقاويل مشهورة[4] لا يقين فيها، لأن غرضه الحقيقي ليس هو بلوغ اليقين، وإنما الغلبة كيف اتفق

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص16.

(3) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقوية التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص190.

(4) ابن رشد: كتاب الجدل، مصدر سابق، ص8.

من الأقاويل[1]. وهذا الأمر لا ينكره طه عبد الرحمن، وإنما يجعله يستغرب، كيف لابن رشـــد أن يضع شروطًا لِصحة القياس هي نفسها التي وضعها أرسطو، حيث يقول: "مما لاشك فيه أن ابـــن رشد قد أخذ مفهومه للبرهان من أرسطو فهو يشترط فيه كما يشترط هذا، أن تكون المقـــدمات صادقة وأولية وبينة وكلية"[2]، غير أنه إذا انتفى هذا الشرط في صحة البرهان المنطقي، انتفت قيمته المعرفية تماما. ولذلك يحث ابن حزم في كتابه "التقريب لحد المنطق" على الالتزام بشروط صـــحة القياس المنطقي من الزاويتين الصورية أو المضمونية[3].

لكن هذا يعني في نظر طه عبد الرحمن أن ابن رشد اعتمد على مقدمات يقينية لا يمكـــن دحضها، في رده على تأويلات المتكلمين وتقويض مقدماتهم في الاستدلال، ذلك "أن مقدمات ابن رشد في أدلته يرد عليه من الاعتراضات ما يرد على مقدمات خصومه المتكلمين في أدلتـــهم، لأن كلا الصنفين يرجع إلى أصول لا يمكن البرهان عليها"[4]. قول طه عبد الرحمن هذا صحيح، وهو في صالح ابن رشد، وضد المتكلمين لأن هؤلاء رغم اعتمادهم على مقدمات غير يقينية، ولا يمكن البرهنة عليها، إلا أن كل فرقة منهم تحزبت لرأيها، وادعت بلوغ اليقين، ومن ثم تكفير كل مـــن يخالفها، غير أن ابن ارشد لم يقل بذلك تماما، بدليل أنه قال بخرق الإجماع فالمسائل العقدية، لأنه من الصعب بلوغ اليقين فيها ومن ثم فهو يقر بحدود العقل في المعرفة على المستوى الميتافيزيقي، و لم يقل تماما أنه العقل بإمكانه بلوغ اليقين المطلق فيها، وإلا قال بتكفير كل من خالفه في الرأي، وإنما على العكس من ذلك قال بعدم جواز تكفير أي من الفرق، وكل فرقة لها نصيب مـــن الحقيقـــة، وبهذا تكون الطريقة البرهانية في المسائل العقدية لا تؤدي إلى اليقين بالضرورة عند ابن رشد، على خلاف ما يعتقد طه عبد الرحمن، إذ يرى أنه من "المفروض في الطريقة البرهانيـــة أن تـــؤدي إلى الاتفاق بين أهلها، وإلى اليقين فيما اتفقوا عليه"[5] لأنه لو صح هذا الكلام لكان خرق الإجمـــاع عند ابن رشد يؤدي إلى الكفر لا محالة.

---

[1] ابن رشد: كتاب الجدل، ص5.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص190.

[3] ابن حزم: التقريب لحد المنطق، المرجع السابق، ص7.

[4] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص191.

[5] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، ط1، 1424هـــ-2003م، ص118.

هذا إلى جانب أن طه عبد الرحمن، يحاول تقييم اعتراض ابن رشد على دليل المتكلمين في حدوث العام، إذ يرى أنه يرجع إلى طريقتين أساسيتين: إحداهما التفريق، والثانية الطرد[1].

أ- طريقة التفريق؛ وتقوم هذه الطريقة على أنّ "ابن رشد يأتي إلى المصطلحات الكلاميـــة الواردة في هذا الاستدلال، فينسب إليها الاشتراك في الدلالة، ثم يأخذ في التمييز بين المعاني المتباينة التي يبدو وأن هذه الألفاظ تطلق عليها، ومن الأمثلة على ذلك أن الجوهر قد يدل علـــى معـــنى الجسم وعلى معنى الجزء الذي لا يتجزأ وأن العرض قد يكون حادثا وقد يكون قديما "منه مـــا لا يخلو من الحوادث المتناهية ومنه ما لا يخلو عن الحوادث غير المتناهية، وأن ما لا يتناهى منه ما هو على الاستقامة منه ومنه على ما هو الدور. يتبين من هذه الاستعمالات لطريقة التفريق بين معاني اللفظ الواحد أن ابن رشد لم يكن يلجأ إلى هذا الطريق، طلبا لتمييز وجوه متداولة في اســـتعمال اللفظ، وإنما من أجل صرف هذا اللفظ عن المدلول الاصطلاحي الذي وضعه لـــه المتكلمـــون إلى مدلول فلسفي يضعه له وفق تعاليم أرسطو[2].

نص طه عبد الرحمن هذا يخدم ابن رشد، أكثر من المتكلمين، ذلك أن هذا الـــنص يثبـــت قدرة ابن رشد العقلية في تفكيك مقدمات المتكلمين المعتمدة في إثبات حدوث العالم، إلى مقدمات بسيطة جدا، ليدرك التناقضات التي تتضمنها ومن ثم تفنيدها، فمثلا كما جاء في نص طـــه عبـــد الرحمن، كلمة الجوهر تطلق على الجسم وعلى الجزء الذي لا يتجزأ، هذا في نظر ابن رشد يعتـــبر مقدمة عامة لا يمكن قبولها بسهولة، فكلمة الجوهر تعني ما يقوم بذاته، وهذا التعريف يصدق على الجسم المحسوس المشار إليه، ولكن لا يصدق على الجزء الذي لا يتجزأ لأنه ليس هناك جـــزء لا يقبل الانقسام[3]، وطبعا هذا واضح بذاته كما يقول ابن رشد، أن أجـــزاء المتنـــاهي متناهيـــة[4] ضرورة، وعليه أبطل ابن رشد إطلاق لفظ الجوهر على الجزء الذي لا يتجزأ بمقدمات واضـــحة بذاتها. وأنه من الواضح بذاته كذلك أن الجوهر يطلق على الجسم، فلماذا إذن يتهمه طـــه عبـــد الرحمن بالذاتية لكونه متحزبًا لفلسفة أرسطو وليس للمتكلمين، رغم أن أدلته في دحض مقدماتهم

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص192.

(2) المرجع نفسه، ص192.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص105.

(4) المصدر نفسه، ص106.

قائمة على الحجة القاطعة، بمعنى أن ابن رشد في نقده للمتكلمين يتحرى الموضوعية قدر الإمكان والابتعاد عن الذاتية، وهذا لخدمة الشَّرع لا لخدمة فلسفة أرسطو.

وحجة طه عبد الرحمن على قوله " أنه لم يكن يقبل الجمع بين هذين المدلولين كما تجتمع المعاني المتباينة في اللفظ المشترك الحقيقي، بل كان لا يقي إلا على المدلولات الفلسفية المستنبطة بوصفها هي الوجوه الصحيحة، في استعمال هذه الألفاظ، فيصير الجوهر دالا على الجسم وليس على الجزء الذي لا يتجزأ..."[1]. لكن كيف يمكنه الجمع بين المدلولين، وهما متناقضان أصلا، ذلك أن أحدهما موجود والآخر غير موجود تماما "والنقيضان لا يرتفعان أبدا" أي لا يجتمعان فوجود أحدهما يعني تفنيد الثاني ضرورة، فالجسم كجوهر موجود والجزء الذي لا يتجزأ غير موجود تماما، فكيف يمكن الجمع بين المدلولين؟!

يتبين لنا بوضوح أن ابن رشد لم يعمل بطريقة التفريق هذه كما يقول طه عبد الرحمن، لينفي المدلول الاصطلاحي الذي وضعه المتكلمون ويضع مكانه المدلول الاصطلاحي الذي وصفه أرسطو، فهذا ليس هدف ابن رشد تماما.

ب- أما طريقة الطرد؛ فتكمن "في كون ابن رشد يأخذ على المتكلمين عدم نقل حكم ما في الشاهد إلى ما في الغائب (...) كأن يضيفوا في قولهم أن " لكل محدَث محدِث" القول بأن "كل جسم قديم" فهذه المقدمة تلزم من يقول بالتمييز بين ما هو قديم وما هو محدث، وليس من يقول بهذه التفرقة كالأشاعرة، ومنها أيضا إلزام خصومه نقيض قولهم، فمثلا قولهم بأن "مبدأ الموجودات ذات تتصف بأوصاف زائدة على الذات" يستلزم القول بأن "القديم مركب" وقولهم بأن "العالم محدَث" قد يلزم عنه القول بأن "المحدِث جسم قديم" فيكون من قال بالنتيجة الأولى وهي: "أن القديم مركب" أولى به "أن يقول بالنتيجة الثانية وهي أن المحدِث للعالم جسم قديم" لأن الوصف بـ "المركَّب" (بفتح الكاف المشددة) يجعل القديم محتاجا إلى مركِّبْ (بكسر الكاف المشددة) بينما الوصف بالجسم القديم ليس فيه مثل هذه الساعة"[2].

فهذا النص كذلك، يخدم ابن رشد ويبرهن على أنه في نقده للمتكلمين من خلال طريقة الطرد القائمة على عدم نقل حكم ما في الشاهد على ما في الغائب، إنما كان يبحث عن الحقيقة

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص192.

[2] المرجع نفسه، ص193.

الموضوعية لا الانتصار لفلسفة أرسطو وإلزام الخصوم بها كما يرى طه عبد الرحمن، والدليل على ذلك قول ابن رشد إنهم "إذا قاسوا الأجرام السماوية على الجسم الحسي، فسلموا بحدوث هــذا الجسم من شيء، مع نفيهم أن يكون حدوث الجرم السماوي من شيء"[1]. وعليه فإن المقايــسة التي اعتمدها المتكلمون بين الجسم الحسي والجرم السماوي لم تكن مقايسة تامة، ذلك أنه ثبــت عندهم أن الجسم الحسي كان من مادة سابقة عليه، فلماذا ينفون ذلك عن الجــرم الــسماوي، ويقرون بحسب المقايسة أنه كان من شيء أم من مادة سابقة.

فهذه النتيجة لا يلزمهم بها ابن رشد كما يدعي طه عبد الرحمن وإنما هي نتيجة طبيعية عن المقايسة التي اعتمدوها بين الجسم الحسي والجرم السماوي، هذا من جهة، ومن جهة أخــرى إن القول بأن الجرم السماوي كان عن شيء أي عن مادة سابقة، هذا ما يثبته العلم المعاصر، وهذا ما نلمسه بكل وضوح في قول الزنداني "إن البحث العلمي الآن ليقول إن أصل الأرض ونجوم السماء وهي السدم، والسدم عبارة عن غازات تعلق فيها بعض المواد الصلبة المظلمة، فليست كــالنجوم مشعة مضيئة، أليس أدق وصف لذلك هو وصف "دخان"؟ "[2] هذا النص يثبت عليها (والآن) أن الجرم السماوي لم يكن من عدم وإنما من مادة سابقة وهي "دخان" كما جاء في الآية الكريمة قوله تعالى: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت آية:(11)]** وانطلاقا من هذا ينفــي الزنــداني وجود العدم بقوله: "لا وجود للعدم"[3] كما يقر بذلك الأشاعرة وطه عبد الرحمن، هذا يثبت أن العلم المعاصر يقر ما أقره ابن رشد سابقا بأن الجرم السماوي وجد عن مادة سابقة، وهو بذلك لم ينتصر لفلسفة أرسطو هكذا وإنما رأى بعقله واجتهاداته الخاصة، أنها تمثل الحق، وبهذا يكون ابــن رشد في بحثه عن الحقيقة موضوعيا لا ذاتيا كما يدعي طه عبد الرحمن.

بهذا فند ابن رشد تأويل النظام في إثبات الصانع، لاعتماده في ذلك على مقدمة عامة غــير يقينية مفادها، أن العالم بكل ما فيه جائز أن يكون على غير هذه الصورة التي هو عليها، غــير أن الإقرار بهذه المقدمة يعني عند ابن رشد انتفاء الحكمة عن الخلق، فالخلق كــان لوجــود أســباب ضرورية أدت إلى وجوده، وفي إدراكها إدراك حكمة الخالق من الخلق، إلا أن ابن رشــد يقبــل

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص363.

[2] عبد المجيد الزنداني: كتاب توحيد الخالق، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1425هـ- 2004م، ج3، ص56.

[3] المرجع نفسه، ج3، ص21.

المقدمة الثانية التي يضعها الجويني والتي تقول أن الله اختار أحد الجائزين، وفي ذلك يستغرب ابن تيمية. أما المقدمة الثالثة فهي عند ابن رشد غير يقينية، لقولها بأن الجائز محدث، والإرادة الإلهية قديمة، وهذا لا يجوز –في نظر ابن رشد– فإن الإرادة والحدوث من المتضايفات، إذا وجد أحدهما وجد الآخر بالضرورة، وإذا تأخر أحدهما عن الآخر، فإن هذا يطرح مشكلات ميتافيزيقية لا مخرج للأشاعرة منها. أما قول الجويني بالخلاء، فهذه المقدمة غير يقينية بنفسها، ويلزم عليه إذا قال بوجوده القول بقدمه لأنه سابق على حدوث العالم.

ونقد ابن تيمية وطه عبد الرحمن لابن رشد في هذه النقطة، ينم عن تحزّبهما لموقف الأشاعرة، ومناقضتهما للفلاسفة (ابن رشد) لاعتناقه فلسفة أرسطو، حتى وإن كان اعتناقه لها قائما على الحجة والبرهان.

3.إثبات الذات الإلهية عند ابن رشد:

بعد أن فند ابن رشد طريقة المتكلمين في إثبات الصانع، وذلك ببيان فساد تأويلاتهم وتعقدها، وأنها لا تخدم مقصد الشَّرع في شيء، يتساءل عن الطريقة الشَّرعية التي "دعا الشَّرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه"[(1)]، والتي نبه عليها في الكتاب العزيز واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم.

فباستقراء ابن رشد للكتاب العزيز، تمكن من الوقوف على حقيقة الطريقة التي دعا كل الناس إلى إتباعها، مهما اختلفت قدراتهم المعرفية، إذ تنحصر هذه الطريقة "في جنسين أحدهما: طريقة الوقوف على العناية بالإنسان وخلقِ جميع الموجودات من أجلها (=العناية) ولنسّم هذه دليل العناية، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ولنسّم هذا دليل الاختراع"[(2)].

فالطريقة التي نبه الشَّرع عليها في نظر ابن رشد، تتمثل في دليل العناية، ذلك أن الله تعالى خلق الإنسان وسخر له كل ما في الطبيعة، ودليل الاختراع ويتمثل في إيجاد أو اختراع الحياة بالنسبة للجماد، أو اختراع الحواس بالنسبة للإنسان وهكذا... .

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص118.

(2) المصدر نفسه، ص118.

الطريقة الأولى عند ابن رشد (دليل العناية) "تنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة) فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (=الفصول) الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار وبالجملة الأرض والماء والنهار والهواء. وكذلك تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده، وبالجملة فعلى من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص في منافع جميع الموجودات"[1].

فالاستدلال عند ابن رشد على وجود الله تعالى، يتمثل في النظر في الموجودات فكلما تأمل الإنسان في الموجودات وتفكر فيها، كلما اكتشف أنها لم تخلق عبثا وإنما كل شيء خلقه الله تعالى كان لأجل الإنسان مسخرا له، حتى يمكنه من الحياة ومن أداء رسالته في هذه الحياة، وهذه الموافقة بين الموجودات لا تتم فقط بين الإنسان والطبيعة، بل حتى بين الإنسان والكائنات الحية الأخرى فمثلا الحيوان وجد ليكون غذاء للإنسان... وحتى بين أعضاء الإنسان والحيوان، فكل عضو وجد ليكمل الآخر "فكلما ازداد الإنسان علما بمخلوقات الله وأسرار خلقها ازداد إيمانا لذلك حث الإسلام على التفكر وحض على العلم المفيد وأشار خاصة إلى العلوم الكونية التي تبحث في أسرار خلق الله"[2] فهذا البحث سيمكن الإنسان من الوقوف على الموافقة التي نبه إليها الكتاب العزيز، بين مختلف الموجودات، وأن كل شيء مسخر لخدمة الإنسان، فيعلم أن هذه الموافقة، كانت من خالق حكيم مدبر لهذا الكون و لم تكن صدفة، وهذه الطريقة قريبة من فهم العامي لأنها تعتمد على الحس، لأنه يعرف ضرورة هذه الموجودات له حسيا فهو مثلا يعرف أن الحيوان وجد لأجله فهو يمثل غذاء له، كما أنها قريبة من فهم العالم أو الفيلسوف لأنه بإمكانه أن يقيم البرهان العقلي اليقيني على ذلك.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص118-119.

[2] عبد المجيد الزنداني: كتاب توحيد الخالق، المرجع السابق، ج1، ص25.

أما دلالة الاختراع، فيدخل فيها عند ابن رشد "وجود (إيجاد) الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات، وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بـالقوة في جميـع فطـر النـاس، أحدهما:أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَـعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ**﴾ **[الحج آية:(73)]** فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن هاهنا مُوجِدًا للحياة ومنعما بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة"[1].

فدليل الاختراع بهذا، يقوم على أن كل شيء في الكون مخترع أي مصنوع سواء بالنـسبة للكائنات الحية أو الجامدة أو الأجرام السماوية، وهذا الدليل عنـد ابـن رشـد يقـوم علـى أصلين:الأصل الأول وهو بديهي وواضح لدى كل الناس إذ يلاحظون حدوث الحياة في أجسام لم تكن حية من قبل أي جامدة، وهذا يصدق بالنسبة لهم على الحيوان والنبات، فالنبات في البدايـة تكون على شكل بذور لا حياة فيها، ولكن بعد وضعها في التربة والعناية بها يهبـها الله تعـالى الحياة، وكذلك بالنسبة للحيوان، فهو في بداية تكونه لا حياة له لكن بعد فترة من نموه يهبـه الله تعالى الحياة وهذا كذلك يصدق على الإنسان، ومنه يدرك الإنسان بكل بساطة أن هناك خالقـا لهذه الحياة في هذه الكائنات وهو الله تعالى.

وأما الأصل الثاني وهو كذلك بديهي لدى كل الناس، فيقوم على أن "كل مختـرَع فلـه مخترِع"[2] ومادام ثبت في الأصل الأول، أن كل الموجودات مخترعة ومصنوعة، فلابد لها من مخترِع وصانع وفاعل، إذ يشترط في كل مصنوع أن يكون له صانعٌ أو فاعلٌ وهذا ما يدل عليه الأصـل الثاني، فمن المستحيل "أن يوجد فعل بدون فاعل، ومن المستحيل أن يفعل العدم شـيئا لأنـه لا وجود له"[3]. ومنه فكل مصنوع له صانعٌ، ومن المستحيل أن ينسب هذا الفعل إلى العدم، لأنـه غير موجود أصلا، لزم إذن أن يكون عن فاعل صانع موجد للموجودات كلها، إذ بين "الفعـل والفاعل علاقة قوية، فالفاعل هو المقدمة، والفعل هو النتيجة ولا يكون شيئا في الفعل ليس للفاعل

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص119.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) عبد المجيد الزنداني: المرجع السابق، ج1، ص21.

قدرة على فعله"[1]، وعليه فهناك فاعل قادر مريد وهذا ما يبرره الواقع، ذلك أننا نلاحظ "ملايين من الأحداث تحدث كل يوم في هذا الكون الفسيح، جزمت عقولنا بأن لكل فعل منها فاعلا لأن العدم لا يخلق شيئا"[2] ومن ثم فإنّ لكل مخترَع مخترِعًا بالضرورة، وبذلك يمكننا الاستنتاج مع الأصلين السابقين "أن للموجود فاعلا مخترعا له"[3].

وعلى ذلك فمعرفة الله تعالى، حق المعرفة متعلقة بالكشف عن حقيقة الأشياء من خلال التأمل والتفكر، فكل شيء خلق لأجل غاية معينة و لم يخلق عبثا "ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله تعالى حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء، لم يعرف حقيقة الاختراع وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف آية:(185)]** وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم"[4] ومنه فإدراك الحكمة التي وجد من أجلها الخلق، ندرك حقيقة الخالق لا محالة فكل حكمة في الخلق تصدر عن حكيم بالضرورة، وهذا يعني أنه قادر قاصد مريد.

وبذلك فإن إثبات الذات الإلهية عند ابن رشد، لا يخرج عن هذين الجنسين من الأدلة، أي دليل العناية ودليل الاختراع، وهذا ما ندركه بكل وضوح عند استقرائنا للكتاب العزيز، فالآيات "التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع بين الأمرين من الدلالة جميعا"[5]. وليبرهن ابن رشد، على قوله هذا، يستشهد ببعض الآيات الكريمة التي تتضمن دلالة العناية فقط[6] فمثل قوله تعالى: **﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً، وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾** إلى قوله: **﴿وَجَنَّات أَلْفَافاً﴾، ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهاداً،وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً،وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ**

---

[1] عبد المجيد الزنداني: المرجع السابق، ج1، ص21.
[2] المرجع نفسه، ج1، ص23.
[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص119.
[4] المصدر نفسه ، ص119.
[5] المصدر نفسه، ص120.
[6] المصدر نفسه، ص120.

سُبَاتاً، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً، وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً، وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾ [النبأ آية:(6) إلى الآية(16)]، ومثل قوله: **﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِيراً﴾ [الفرقان آية:(61)]**، ومثل قوله تعالى: "**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**" الآية **﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبّاً، ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقاً،فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبّاً، وَعِنَباً وَقَضْباً، وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً، وَحَدَائِقَ غُلْباً، وَفَاكِهَةً وَأَبّاً، مَتَاعاً لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ﴾ [عبس آية:(24) إلى الآية(32)]** ومثل هذا كثير في لقرآن).

فهذه الآيات الكريمة فعلا تتضمن دلالة العناية، فالأرض كانت مهادا ليتمكن الإنسان من السير عليها وتحصيل مبتغياته، والجبال أوتادا ليثبت الله تعالى الأرض، فالجبال "قد اخترقت بامتداداتها الطبقة اللزجة التي تقع أسفل الطبقة الصخرية التي تكوّن القارات، فأصبحت بالنسبة للقارات كالوتد بالنسبة للخيمة فالوتد يثبت الخيمة بالجزء الذي يغرس في الصحراء وهكذا الجبال تثبت القارات بالجزء المغروس منها في الطبقة اللزجة التي تقع تحت الطبقة الصخرية التي تتكون منها القارات، ولقد تأكد الباحثون من هذا في عام 1965م وعلموا أنه لولا أن الله قد خلق الجبال بشكل أوتاد لطافت القارات، ومادت الأرض واضطربت من تحت أقدامنا"[1] ومنه فخلق الجبال بشكل وتد كان لأجل حماية القارات من الاصطدام ببعضها البعض، ومن ثم حماية الأرض من الاضطراب.

كما أن ابن رشد ذكر الآية التي تقول "**﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ [عبس آية:(24)]**" وهي كذلك تتضمن معنى العناية، ذلك أن جسم الإنسان في حاجة إلى الغذاء لأجل النمو، فلكي "ينمو الجسم ويتحرك ويكتسب وقاية من الأمراض، فهو بحاجة إلى توفير كميات مستمرة إلى داخل كل خلية في الجسد من المواد الآتية، الزلاليات (البروتينات)، والأملاح، والمواد النشوية، والدهنية، والفيتامينات والماء، كما أن كل خلية بحاجة إلى إخراج دائم لبقايا التفاعلات الكيماوية وفضلاتها وإلا أهلكتها تلك البقايا والفضلات"[2] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تتضمن دلالة العناية باعتراف العلم ذاته.

---

(1) عبد المجيد الزنداني: كتاب توحيد الخالق، ج1، 48-49.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص29.

وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط[1] فمثل قوله تعالى: ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ**﴾ **[الطارق آية:(5)، (6)]** ومثل قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ" (=وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ، وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ **[الغاشية آية:(17)، إلى الآية(20)]** ومثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ**﴾ **[الحج آية:(73)]** ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ **[الأنعام آية:(79)]** إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

فهذه الآيات الكريمة، تدل دلالة قاطعة على أن الله تعالى هو خالق الكون بكل ما فيه، وكل الموجودات تدل على ذلك، فالإنسان مثلا إذا تأمل وتفكر وتساءل من أي شيء خلقه الله ﴿**خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ**﴾ أي "خلق من المني المتدفق، الذي ينصب بقوة وشدة، يتدفق من الرجل والمرأة، فيتكون منه الولد بإذن الله"[2] فخلق الإنسان إذن كان من نطفة وبويضة، إذ باتحادهما يكون الولد بإذن الله تعالى، ومنه لا يشك أحد في أن "خالق النطف المنوية والمؤنثة عليم بما يصنع في أعماق أحشاء الرجل والمرأة على السواء حكيم في تقديره وتدبيره كما لا يشك لعاقل في أن الطبيعة ليست هي صاحبة ذلك العلم والتقدير"[3]. وبذلك فالله تعالى هو خالق الجنين في رحم المرأة، وليست الطبيعة وكذلك بالنسبة للحيوان، أي "خلق الإنسان والحيوان في ظلمات الأرحام أو داخل قبة البيضة لاشك خبير بما يخلق عليم بما ينشئ، بصير بما يصنع"[4] فالمتأمل في خلق الإنسان أو الحيوان، يدرك مباشرة أن الخالق هو الله تعالى وهو عليم بما يخلق.

كذلك إن الإنسان، إذا تفكر في خلق كل الموجودات الأخرى من سماء وجبال وأرض، أَدْركَ مباشرة أنها لم تخلقها الطبيعة هكذا من ذاتها وإنما خلقها الله تعالى، وهو قادر عليم بما يصنع، فلو تأمل الإنسان مثلا في الإبل "كيف خلقها الله تعالى عجبا بديعا يدل على قدرة خالقها(...) لما فيها من العجائب في قوتها، وانقيادها مع ذلك لكل ضعيف، وصبرها على العطش، وكثرة المنافع

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص120.

(2) محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، القسم العشرون، (تفسير جزء عم)، ط1، 1401هـ-1981م، ص44.

(3) عبد المجيد الزنداني: كتاب توحيد الخالق، ج2، ص43.

(4) المرجع نفسه، ج2، ص43.

التي فيها من الركوب والحمل عليها، وأكل لحومها، وشرب ألبانها وغير ذلك..."[1]. فخلق الإبل على هذه الصورة العظيمة، يدل دلالة قاطعة على خالق عظيم لها أوجدها على هذه الصورة، وهو عليم بما يخلق. هذا، فضلا عن تنبيه الله تعالى للإنسان على قدرته في الخلق، وانفراده بذلك دون سواه، بدليل أنه لو اجتمعت كل الآلهة التي يعبدها الإنسان (وقت الجاهلية) لما تمكنوا من خلق ذبابة، أي أبسط مخلوق في الكون فهو إذن الخالق الوحيد لهذا الكون بكل ما فيه.وهذا ما أدركه إبراهيم عليه السلام، مما جعله يتبرأ من الشرك ويخلص في عبادة خالق السموات والأرض.

وبهذا نستنتج أن لكل مخترَع مخترِعًا ولكل مصنوع صانعًا عليمًا، والآيات التي تجمع بين الدلالتين كثيرة أيضا، بل هي الأكثر[2]، مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم**﴾ إلى قوله: ﴿**فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**" (=**وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ **[البقرة** آية:(**21**)، (**22**)**]** فإن قوله:﴿**الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم**﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً**﴾ تنبيه على دلالة العناية، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿**وَآيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ**﴾ **[يس** آية:(**33**)**]** وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ **[آل عمران** آية:(**191**)**]** وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة[3].

فإذا تأملنا هذه الآيات الكريمة، نجدها فعلا تجمع بين الدلالتين: دلالة الاختراع ودلالة العناية، إذ أنها من جهة تذكر الخالق وكيفية الخلق مثل قوله تعالى:﴿**الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم**﴾ و﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ و﴿**وَآيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا**﴾ وغيرها كثير مما يدل على أن هناك خالقا عظيما لهذا الكون عليمًا بخلقه حكيمًا بصنعته، وهذا يعبر عن دلالة الاختراع، ومن جهة تذكر كيف أن الله تعالى سخر الطبيعة لخدمة الإنسان، ليتمكن من الكسب والحياة مثل قوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً**

---

[1] محمد الصابوني: صفوة التفاسير، المرجع السابق، القسم العشرون (تفسير جزء عم)، ص52.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص120-121.

[3] المصدر نفسه، ص121.

وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ **[البقرة آية:(22)]** و﴿**وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَباًّ فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ**﴾ **[يس آية:(33)]** و﴿**سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ **[آل عمران آية:(191)]**، وهذا يعبر عن دلالة العناية الذي يشمل الدنيا والآخرة.

وعليه فهذه الطريقة لإدراك الذات الإلهية وإثباتها مستقاة من القرآن الكريم، مما يدل على صحتها وقدرتها على التمكن من عقول الناس، لأنها تعبر عن الفطرة التي خلقوا عليها، وهي معرفة الله تعالى ومحبته، أي "بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ** " إلى قوله: "**قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا**" (= **ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ **[الأعراف آية:(172)]** ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾[1] **[آل عمران آية:(18)]**.

فمعرفة الله تعالى ومحبته، مغروزة في الفطرة التي خلق عليها الإنسان، ولذلك لا يمكن له أن ينكرها لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولذلك أشهده الله تعالى على نفسه في الآية السابقة الذكر، فهذا هو الطريق الوحيد الذي يمكن الإنسان من معرفة الله تعالى حق المعرفة، فكل الموجودات أو الأجرام السماوية تعبر عن هذا الطريق في معرفة الله تعالى (أي دلالة الاختراع ودلالة العناية) وذلك من خلال التسبيح المستمر له، إذ يقول في ذلك ابن رشد: " من دلالات الموجودات من هاتين الجهتين، عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ **[الإسراء آية:(44)]**"[2]. فهذا التسبيح، يدل على أن هذه الموجودات تعظم من شأن الخالق تعالى، لأنه خالقها أولا وممكنها من الوجود ثانيا، وهذا ما يعبر عن الدلالتين (دلالة الاختراع ودلالة العناية). فبالاعتماد عليهما فقط يمكن إثبات وجود الصانع "إنّ هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص: العلماء، وطريقة الجمهور"[3]. فهاتان الطريقتان، لا تخصان العلماء فقط وإنما الجمهور كذلك، بمعنى أنهما تشملان كل الناس.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص121.

[2] المصدر نفسه، ص121.

[3] المصدر نفسه، ص122.

غير أن الفرق بين المعرفتين (العلماء والجمهور) تكمن " في التفصيل أعـــني: أن الجمهـــور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحـــس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العنايـــة والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة، وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الـــشَّرعية والطبيعية (=العلمية =علم الطبيعة) وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب"[1].وعليه فالفرق بين معرفة العالم ومعرفة العامي في إدراك حقيقة الخالق، يرجع إلى أن العامي يستند في هذه المعرفة إلى الحس فقط، أما العالم فيزيد على ذلك البرهان العقلي والعلمي، فمثلا إن الإنـــسان العـــامي، يدرك أن الجنين لن يتكون في رحم المرأة إلا بفضل (المني) الذي يكون من الرجل، وهـــذا أمـــر يلاحظه ويدركه عن طريق الحس، لكنه لا يدرك ما الذي تحمله النطفة، وما الذي تحمله البويضة، وماذا يتكون باتحادهما؟ فضلا عن جهله بالتفاعلات الكيماوية التي تحدث في مبيض الأنثى؟ فهـــذا كله من اختصاص العالم بهذه الصنعة.

ولا يمكن مطالبة العامي بهذا المستوى من المعرفة، بل يجب أن يكتفي بالمعرفة الحسية، التي تمكنها منها حواسه، لأنه ليس بإمكانه أبدا أن يدرك الأمور البرهانية لأنها تتجاوز قدراته المعرفيـــة تماما.فهذه الطريقة إذن تمكن العالم والعامي على حد سواء من معرفة الله تعالى وإن كـــان هنـــاك اختلاف في طبيعة المعرفة بينهما، مما يؤكد أن هذه الطريقة هي الطريقة الشَّرعية والطبيعية لمعرفـــة الله تعالى. كما أن الفرق بين العالم والعامي في المعرفة يكمن في "التعمق في معرفة الشيء الواحـــد نفسه، فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأنها لها صانعا موجودا، ومثـــال العلماء في ذلك من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجـــه الحكمـــة فيهـــا، ولاشك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صـــانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط"[2].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص122.

[2] المصدر نفسه ، ص122.

إن معرفة العالم بالخالق تعالى لا توازي معرفة العامي به، لأن هذا الأخير يدرك الموجودات وأن لها خالقا فقط، أما العالم فيزيد عليه بإدراك حقيقة بعض هذه الموجودات مثل الصانع الذي يتحكم في صنعته كالطبيب أو الفلكي، أو الرياضي... فهؤلاء العلماء، يدركون سر بعض هذه الموجودات أو الظواهر الكونية... والحكمة من وجودها، مما يزيدهم إيمانا بوجود الله تعالى وبعظمته إلى جانب إدراك ضعفهم وعجزهم أمامه ومن ثم مدى حاجتهم إليه على مختلف المستويات.

وأما مثال الدهرية "في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات، فلم يعترف أنها مصنوعات بل نسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق (=المصادفة) والأمر الذي يحدث من ذاته". فالدهريون إذن يحسون بالموجودات ويدركونها جيدا، إلا أنهم لا يعترفون بوجود الخالق لهذه الموجودات، وإنما ينسبون كل ذلك إلى الطبيعة، أي كل ما وجد في الكون من موجودات، فهو من صنع الطبيعة لا من صنع خالق عظيم، وهذا جحود منهم لا أكثر، فأبسط وسيلة معرفية في الإنسان وهي الحس تؤكد على وجود خالق عظيم لهذا الكون، فكيف لهم أن ينكرونه؟!

غير أن طه عبد الرحمن، يرى أن الدلالتين اللتين، اعتمد عليهما ابن رشد في البرهنة على وجود الله، يمكن مقابلتهما "بدليلين أساسيين من أدلة المتكلمين وهما: "دليل الحدوث" و" دليل الجواز" فدليل العناية يعارض دليل الجواز ودليل الاختراع يعارض، "دليل الحدوث" "[1] لكن كيف ذلك؟،

يؤكد طه عبد الرحمن، أنه لا فرق بين دليل المتكلمين ودليل ابن رشد من حيث قربهما من الجمهور أو بعدهما عنه، أو من حيث البساطة والتعقيد أي أنهما في نظره "يتساويان في مقدار المسافة بينهما وبين هذا المقتضى التبليغي الطبيعي، وبيان ذلك أن خُطبية (بضم الخاء) دليل الجواز الكلامي تضاهي الخطبية التي يدعيها ابن رشد لدليل العناية، وأن اعتياص دليل الاختراع لا يقل عن الاعتياص الذي نسبه إلى دليل الحدوث"[2].ودليله على ذلك أن "صاحب دليل الجواز، وهو الجويني بحسب ابن رشد، استدل على صحة هذه المقدمة الثانية بالتوسل بمفهوم "الإرادة" في قوله

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص164.

[2] المرجع نفسه، ص165.

بأحد الجائزين لا يترجح حصوله إلا بفعل مريد، وهو المعنى بالذات الذي أخذه ابن رشد في مقدمته الثانية دليل العناية المقابل لدليل الجواز وهي أن موافقة الموجودات لوجود الإنسان من قبل فاعل قاصد لذلك مريد"[1].

نعم إن ابن رشد أقر بصحة المقدمة التي اعتمد عليها الجويني في استدلاله على حدوث العالم، حيث يقول في ذلك: "والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص (=تخصص) أحد المماثلين صحيحة"[2] وأقر هو الآخر بهذه المقدمة في دليل العناية كما سبق الذكر، مما يجعل طه عبد الرحمن يستنتج أن كلا المقدمتين خطبيتان، طالما أن مقدمة " دليل العناية خطبية، لزم أن تكون المقدمة الثانية لدليل الجواز هي خطبية هي الأخرى، مادامت عناصرها منقولة إلى المقدمة الرشدية وهي خطبية"[3]، لكن استنتاج طه عبد الرحمن هذا في غير محله، لأن مقدمة الجويني ليست خطبية، ولن تكون كذلك، لأنها لا تحمل مقدمة واحدة وإنما مركبة من مقدمتين، إحداهما أخذ بها ابن رشد – كما بينا سابقا – والأخرى لم يأخذ بها لأنها موضع شك بالنسبة له، إذ يقول في ذلك: "والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها... "[4].

والمقدمة الأخرى للجويني غير خطبية وهي القائلة "إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين بنفسه..."[5] لأنها تحمل عدة مقدمات قد تكون متناقضة، وبهذا لا يمكن أن يكون استدلال الجويني خطبيا[6].كما يعتقد طه عبد الرحمن، إذ يقول في ذلك: "...وحيث ابن رشد أقر بخطبية المقدمة الأولى من دليل الجواز، فقد وجب أن يكون الدليل خطبيا فما كانت مقدمتاه خطبيتين، كانت نتيجته خطبية"[7]، فإنه ثبت إذا صدقت إحداهما فالأخرى

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص165.
[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص115.
[3] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقوم التراث، ص165.
[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص115.
[5] المصدر نفسه، ص115.
[6] المصدر نفسه، ص115.
[7] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص165.

مشكوك فيها كما يقول ابن رشد. والمقدمة الخطبية يشترط فيها أن تكون يقينية، وبسيطة غير مركبة[1]، وهذا ما لم تتوفر عليه مقدمتا الجويني في الاستدلال.

هذا إلى جانب أنه يرى أن "اعتياص دليل الاختراع كاعتياص دليل الحدوث: ذلك أن المقدمة الأولى لدليل الاختراع وهي أن جواهر الأشياء الموجودات مخترعة غير بينة من وجهين أولهما: عن إدراك الجمهور لمعنى "جوهر الشيء" أهو الشيء نفسه أم هو شيء مباين للشيء نفسه؟ فإن كان الأول فليتم استخدام مفهوم أرسطي أصلا معقد، زاده استعمال المتكلمين تعقيدا، وعدم الاقتصار على لفظ "الشيء" الذي هو قرآني يسبق إلى الفهم إدراكه، مادام ابن رشد يجعل نص القرآن الكريم عماده في استخراج هذه الاستدلالات الطبيعية"[2].

لكننا نختلف مع طه عبد الرحمن في هذه النقطة، على اعتبار أن مقدمة ابن رشد القائلة "إن جواهر الأشياء الموجودات مخترعة" وهي التي تعبر عن دليل الاختراع، أنها بينة بذاتها ولا كما يظن أنها غير بينة، ذلك أنها تقول أن "جواهر الأشياء الموجودات مخترعة" فطالما أن جواهر الأشياء الموجودات مخترعة فكيف تكون هي الأشياء نفسها؟ فلو كانت هي الأشياء نفسها بمعنى أن الجوهر هو الشيء، فليس هناك اختراع ومن ثم ينتفي دليل ابن رشد لا محالة، وإذا كان هذا الأمر بيِّن إلى هذه الدرجة فلماذا يتساءل طه عبد الرحمن عن علاقة الجوهر بالشيء؟ هل هما واحد؟ أم مختلفان؟ فتساؤله هذا ينِم عن أمر واحد فقط، مقدمة مركبة شأنها في ذلك شأن مقدمة الجويني في دليل الحدوث، وهذا غير صحيح، فهي مقدمة بسيطة، واضحة تحمل معنى واحدا منسجما غير متناقض، وهو الأشياء والموجودات لم تكون تكن لها جواهر إلا بعد اختراعها لها من مخترِع عليم.

وطه عبد الرحمن متأكد من هذا المعنى، الذي يقصده ابن رشد من تلك المقدمة، لأنه واضح لا غموض فيه، وهذا ما يتجلى لنا في قوله: "لكن قول ابن رشد بهذا الصدد يشعرنا بأنه يميل إلى الأخذ بالتمييز بين الشيء وجوهره وبأن الاختراع لا تعلق به إلا بالجواهر أما ما سواه مما تبقى من الشيء فلا تعلق به بدليل قوله: "إنا نرى أجساما ما جمادية ثم تحدث فيها الحياة، إذ يستفاد منه وجود الجسم الجامد عن وجود الحياة فيه، ومتى فرق ابن رشد بين الجسم وحياته فقد

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص116.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص165-166.

أبعد وتعمق التعمق الذي لا يليق بالجمهور" "[1]. يريد أن يقول طه عبد الرحمن من خلال هذا النص أن ابن رشد يقول بالاختراع على مستوى الجواهر فقط، لا على مستوى الأشياء الموجودات، وكأنها لم توجد من قبل المخترِع، وإنما وجدت من ذاتها، فهذا لم يقله ابن رشد تماما بدليل أنه في تقديمه لدليل الاختراع استند إلى الآيات الكريمة التي تثبت خلق الله تعالى لكل الموجودات الحية منها أو الجامدة، أما بالنسبة لقول ابن رشد الذي اعتمد عليه طه عبد الرحمن للتدليل على موقفه والقائل: "إنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة" وهو في هذا المثال يقصد العامي بالأساس ذلك أنه يأخذ البذرة مثلا وهي شيء جامد لا حياة فيه، لكن بعد أن يزرعها ويعتني بها، تخترع فيها الحياة وتصبح في شكل نبتة، وهذا يدركه العامي بكل بساطة من خلال التجربة على خلاف ما كان يعتقده طه عبد الرحمن من أنه "متى فرق ابن رشد بين الجسم وحياته، فقد أبعد وتعمق التعمق الذي لا يليق بالجمهور".

أما الاعتراض الثاني، الذي يقدمه طه عبد الرحمن على دليل ابن رشد، هو استعماله للفظ "الاختراع" بدلا من لفظ الخلق، حيث يتساءل "أهو الخلق أم غيره، فإن كان "الاختراع" هو "الخلق" فلم لم يستعمل ابن رشد هذا المصطلح القرآني المألوف المستوفي لا لمقتضى التبليغ الطبيعي فحسب، بل أيضا لمقتضى التوجيه التداولي، فيحصل مراده من الإفهام بأيسر الطرق"[2] ومنه فإن طه عبد الرحمن يرى أنه إذا كان لفظ الاختراع يعني الخلق، فلماذا لم يعتمد على هذا المصطلح الأخير، لأنه أقرب إلى فهم العامة من لفظ الاختراع، إلى جانب أنه ذكر في القرآن الكريم على خلاف لفظ الاختراع، فإنه لم يذكر تماما وخاصة أن ابن رشد يدعي أن طريقته مستمدة من الكتاب العزيز.

أما إذا كان "الاختراع غير الخلق فلا سبيل للجمهور إلى إدراكه لبعده عن أفقه الطبيعي ومحيطه التداولي"[3] غير أننا نلاحظ أن لفظ الاختراع ليس بعيدا عن إدراك العامة، ذلك أن هذا اللفظ مقترن بالصنعة. وكلما كانت هناك صنعة كان هناك اختراع بالضرورة ومن ثم مخترِع أي صانع أو فاعل، أو خالق، فلفظ الاختراع بهذا أقرب من أي مصطلح آخر لمدارك العامة، ولذلك

---

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص166.

(2) المرجع نفسه، ص166.

(3) المرجع نفسه ، ص166.

اعتمده ابن رشد بالأساس، على خلاف ما يعتقد طه عبد الرحمن من أن لفظ الاختراع غريب عن العامة ولا ألفة لهم به على خلاف لفظ الحدوث فهذا المصطلح الكلامي له "صلة بمدلول الإحداث الوارد في القرآن، فضلا عن الألفة به فقد صار أولى من لفظ الاختراع بالقرب من مدارك الجمهور..."[1]. غير أنه إذا كان لفظ "الحدوث" مقترن بمدلول "الإحداث" فلفظ "الاختراع" مقترن بالصنعة ومن ثم بالمخترِع، فأي المصطلحين أقرب إلى مدارك العامة؟! وبذلك لا يخرج مصطلح الاختراع عن المقصود من وراء إيراد دليل الاختراع، وهو إتباع طريقة شرعية وطبيعية في الاستدلال كما يدعي طه عبد الرحمن[2].

من هنا نتبين مقدمات التأويل الصحيح، التي اعتمدها ابن رشد للبرهنة على إثبات الصانع (دليل العناية ودليل الاختراع مستقاة من الواقع، لتكون أكثر قربا من العامي منه إلى الخاصي، هذا إلى جانب أن الآيات القرآنية تؤيدها وتؤكدها، ومن ثم فلا مجال لإنكارها لا من العامي ولا من الخاصي، وأن إنكار الدهرية لها ينم عن جحد الصانع لا غير.

أما نقد طه عبد الرحمن لها، على أنها قريبة من مقدمات الجويني السابقة الذكر أو أنها مأخوذة منها: دليل الاختراع مأخوذ من "دليل الحدوث" أو "دليل العناية" مأخوذ من الدليل الجواز، فهذا غير صحيح، لأن مقدمات الجويني غير بينة بذاتها، بدليل أن ابن رشد تمكن من نقدها، أو على الأقل شكك فيها، أما مقدمات ابن رشد فلا يمكن التشكيك فيها أبدا، لأنه يمكن إدراك صحتها إما بالحس (العامة) أو بالعقل (الخاصة) فضلا عن القرآن الكريم.

---

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص166.

(2) المرجع نفسه، ص166.

II. الوحـــدانيـــة:

رأى ابن رشد أنه لإثبات وحدانية الله تعالى علينا أن نتأمَّل في الموجودات لإدراك النظـــام الذي يحكمها من جهة والحكمة من وجودها من جهة أخرى، فيكيف تمكن ابن رشد من إثبـــات وحدانية الله تعالى بالنظر إلى الموجودات؟ وهل برهانه على ذلك يتفق والأدلة الشّرعية؟ وكيـــف تمكن من نقد تأويل الأشاعرة في إثبات الوحدانية؟.

1. أدلـــة القـــرآن على وحدانيـــة الله:

بعد أن أثبت ابن رشد وجود الله تعالى، بطريقة شرعية، يتساءل عن كيفية إثبات وحدانيته بطريقة شرعية أيضا، أي إثبات أنه لا إله إلا هو، هذا "النفي زائد على الإيجاب الـــتي [الـــذي] تضمنته هذه الكلمة، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي؟"[1] بمعنى كيف يثبت ابن رشد أنه لا إله مع الله، وأنه وحده لا شريك له؟

يحدد ابن رشد، الجواب على هذه المشكلة في النص القرآني، وذلك من خلال قوله تعالى: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء آية:(22)]** وقوله تعالى: **﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَـــصِفُونَ﴾ [المؤمنـــون آية:(91)]**، وقوله تعالى: **﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْا إِلَـــى ذِي العَـــرْشِ سَـــبِيلاً﴾ [الإسراء آية:(42)]**. فهذه ثلاث آيات كريمة، بالنسبة لابن رشد، تبرهن بكـــل وضـــوح علـــى وحدانية الخالق سبحانه وتعالى، ذلك أن دلالة الآية الأولى "مغروزة في النظر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعلُه فاعل، أنه ليس يمكـــن أن يكـــون عـــن تدبيرهما مدينة واحدة"[2].

فمن البديهي إذن، إذا كان هناك ملكان في مدينة واحدة، وكل منهما يتـــصرف بـــإرادة حرة، فليس بإمكانهما تدبير هذه المدينة، دون أن يختلفا، ذلك أن هذا التدبير "ليس يكـــون عـــن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معا، أن تفسد المدينة الواحـــدة، إلا أن

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص123.

[2] المصدر نفسه، ص123.

يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا"[1]، وهذا يتناقض مع صفات الألوهية تماما، فإنه متى "اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة [هذا] معنى قوله سبحانه **[﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾] [الأنبياء آية:(22)]**"[2]، أي أن المحل الواحد، لا يقبل إلا فعل واحد، يصدر عن فاعل واحد وإلا فسد، وهذا ما نلاحظه من استقرار الكون وثبات نظامه "وأحداثه المنسقة، وسيره المنتظم، وجد أن ما في الكون الثابت يشهد له أنه تحت نفوذ إرادة واحدة وتحت تصرف حاكم واحد"[3].

وأما قوله: **﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [الإسراء آية:(42)]**، فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض، ألا يكون عنها موجودا واحدا، ولما كان العالم واحدا أوجب ألا يكون موجودا عن آلهة كثيرة متفننة الأفعال[4] فهذا العالم الذي يخضع لنظام ثابت، لا يمكن أن يحكمه مجموع من الآلهة، لأنه لا يمكن أن يصدر عنهم فعل واحد، وإنما أفعال مختلفة تؤدي إلى تقسيم هذا العالم وتجزئته، مما يؤدي إلى الاضطراب في الكون والفوضى، فهذا "الارتباط المحكم الدائم بين أجزاء الكون يشهد:بأنه تحت سيطرة مالك واحد ولو كان مع الله آلهة أخرى لفصل كل إله ما خلق، ولشاهدنا عمليات الانفصال، والتجزئة ظاهرة في هذا الكون، وتكون الحياة سيئة لو أن للشمس إلها منع عنا ضوءها، وأن للشجر إلها منع عنا ثمارها، وأن للسحب إلها منع عنا قطره"[5]. فالانسجام في حدوث الظواهر الكونية واستقرار نظام الكون وثباته، يدل على أن له خالقا واحدا.

وقوله تعالى: **﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء آية:(42)]**. فهي "كالآية الأولى، أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد، ومعنى هذه الآية: أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه، غير الإله الموجود، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان يُنسبانِ إلى محل واحد نسبة واحدة، فإن المثلين لا يُنسبانِ في النسبة إلى محل واحد، كما لا يَحُلاَّنِ في محل

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص123.

[2] المصدر نفسه ، ص123.

[3] عبد المجيد الزنداني: المرجع السابق، ج2، ص56.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص124.

[5] عبد المجيد الزنداني: المرجع السابق، ج2، ص56.

واحد، إذا كانا ممن شأنهما أن يقوما بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش، ولذلك قال تعالى: ﴿شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ **[البقرة آية:(255)]**"[1]، فلو كان هناك إله آخر مع الله تعالى، لكان هناك إلهان يحلان في محل واحد، وهذا مستحيل، فالمحل الواحد، لا يسع إلا إله واحد، وخاصة إذا علمنا أن العرش لا وجود له دون هذا الإله فهو خالقه موجده ومما يدل على وحدانية الخالق وعظمته هو أن آية الكرسي ترتبت فيها الجمل "بلا حرف عطف، لأنها وردت على سبيل البيان، فالأولى بيان لقيامه بتدبير الخلق كونه مهيمنا عليه غير ساه عنه، والثانية لكونه مالكا لما يدبره والثالثة لكبرياء شأنه والرابعة لإحاطته بأحوال الخلق، والخامسة لسعة علمه وتعلقه بالمعلومات كلها..."[2].

بهذا تمكن ابن رشد من إثبات وحدانية الله تعالى من الكتاب العزيز مباشرة، بمقدمات بسيطة واضحة لا تعقيد فيها، يدركها العالم والعامي على حد سواء بالطبع، والفرق بينهما في حقيقة هذا الإدراك في الدرجة فقط، ذلك أن العامي يكتفي بالنظر على العالم بشكل كلي، أما العالم فلا يكتفي بهذه النظرة وإنما يبحث أكثر في حقيقته، وكيفية حدوث ظواهره، ومن ثم إدراك حقيقة النظام الذي يخضع له، مما يجعل أجزاءه أكثر اتصالا، أي أن العلماء "يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض، بمترلة الجسد الواحد، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك، ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ **[الإسراء آية:(44)]**"[3].

فوحدانية الله تعالى عند ابن رشد واضحة بالطبع والشَّرع، ذلك أن تأويله لهذه المسألة قائم على النظر إلى الوجود والتأمل فيه لإدراك مدى انسجام ظواهره وتناسقها، ومن ثم إدراك وحدة النظام، الذي يخضع له، مما يبن بكل وضوح أن خالق هذا العالم واحدا ولو كان متعددا، لما كان

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص124.

[2] النسفي: تفسير النسفي، ج1، ص128-129.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص124.

هناك انسجام ووحدة بل فوضى واضطراب، كما أكدت على ذلك الآيات الكريمة، وهـــذا مـــا يدركه العامي (الحواس) والعالم (العقل).

2. الوحدانيـــة عنـــد الأشـــاعرة:

ينتقد ابن رشد، دليل الأشاعرة في إثبات وحدانية الله تعالى، وهو الذي "يـــسمونه دليـــل الممانعة، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشَّرعية، أما كونه ليس يجري مجرى الطبع، فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا، وأما كونه لا يجري مجرى الشَّرع فلأن الجمهور لا يقدرون علـــى فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به إقناع"[1]. فدليل الأشاعرة إذن مرفوض عند ابن رشد، لأنه دليل غير برهاني، ومن ثم لا يمكن للخاصة فهمه ولا هو دليل من الشَّرع، يمكن للعامة فهمه، أو يمكنهم من الاقتناع. وهذا الدليل عندهم يقوم على أنه "لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتـــصدى لنـــا وجـــوه كلـــها مستحيلة، وذلك أنه لو فرضنا نفوذ إرادتيهما ووقع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركـــة والكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل، ويـــستحيل أيـــضا لا تنفـــذ إرادتيهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والكون عنهما، ثم مآلـــه إثبـــات إلهـــين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد، ويستحيل أيضا الحكم بنفوذ إرادة أحـــدهما دون الثـــاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته"[2] فلو كان هناك إلهان لهذا الكون لا إله واحد، فهـــذا يـــؤدي لا محالة: إما إلى صدور فعلين متناقضين عنهما مثل الحركة والسكون واجتماعهما في محل واحـــد، وهذا مستحيل، وإما عدم صدور أي فعل عنهما، وهذا يتنافى مع الألوهية تماما، وإما تنفيـــذ إرادة أحدهما دون الآخر، ومن ثم يوصف الثاني بالعجز بالضرورة والعاجز ليس بإله، هذا يعني "امتناع وقوع مرادين، وإثبات قديمين"[3].

غير أن ابن رشد، يرى أن هذا الدليل جد ضعيف، والدليل على ذلك: "أنه كما يجـــوز في العقل أن يختلفا، قياسا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقان وهو (=الاتفاق) أليق بالآلهة مـــن الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العلم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع، وإذا كان هـــذا

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص125.

(2) الجويني: الإرشاد، ص27.

(3) الشهرستاني: الأقدام، ص27.

هكذا فلابد أن يقال إن أفعالهما، ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقــول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، أو لعلهما يفعلان على المداولة، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور"[1].

فابن رشد، يرد على الأشاعرة في هذا النص، بأن دليلهم قائم على قياس الغائــب علــى الشاهد، وهذا القياس لا يجوز تطبيقه في هذه الحالة لأنه لا يمكن إجراء مقايسة بين الإنــسان والله تعالى تماما، بدليل أنهما قالوا باختلاف الإلهين في الفعل، إلا أنه كما يجوز القول بالاختلاف يجوز القول بالاتفاق، وهذا القول أولى من الأول، فإن اتفقا على إيجاد العالم، فإن هذا الاتفاق تنجرّ عنه شكوك عدة، منها: هل يتعاونان فيما بينهما؟ أم أن أحدهما يعمل بعضا والآخر بعضا؟ أم أنهمــا يعملان بالمداولة إلى غير ذلك؟ وهذه الشكوك لا يفهمها العامة، وقد تؤدي بهم إلى الاضــطراب والفوضى.

ويبرهن ابن رشد على ذلك بقوله: "إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء، فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعــاون الفعل، وأما التداول فهو نقص في حق كل منهما، والأشبه لو كان اثنين، أن يكون العالم اثــنين فإذن: العالم واحد فالفاعل واحد، فإن الفعل الواحد، إنما يوجد عن واحد"[2]، هذا يعني أن القول بتداول الإلهين على الفعل، فيه نقص في حقهما، ومن ثم لا يستحقان الوصف بالألوهية تماما، أما إذا كان هناك إلهان لهذا الكون، فهذا يلزم عنه وجود عالمان وهذا مستحيل، فيكون خالق العــالم واحدا يصدر عنه فعل واحد.

فإذن "ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: **﴿...خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنــون آية:(91)]** من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقهما، فإن الأفعال المتفقة تتعــاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة، وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن مــن الآية، وما فهمه المتكلمون، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعــالي إشــارة إلى هــذا الــذي قلناه"[3].وبهذا يتضح الفرق بين ابن رشد والأشاعرة، في فهم الآية السابقة ذلك أن ابن رشد، فهم

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص125.
[2] المصدر نفسه، ص126.
[3] المصدر نفسه، ص126.

تلك الآية من كل الوجوه، أي من جهة الاختلاف في الأفعال أو الاتفاق بين الآلهة على خلاف الأشاعرة، إذ فهموا منها الاختلاف فقط، وإن كان الجويني يقترب فعلا من فهم ابن رشد مقارنة بالشهرستاني مثلا، وهذا ما يتضح في قوله: "فإن قيل رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟ قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه، وهي مطردة أيضا على تقدير الاتفاق"[1] أي أنه كما يقر في الاختلاف بين الفعلين للإلهين يقر كذلك باتفاقهما، وما يجري على الأولى يجري على الثانية، وهذا نفسه اعتقاد ابن رشد.

إلى جانب هذا، ينتقد ابن رشد، دليل المتكلمين لأنه لم يتضمن الفهم الصحيح للآية الكريمة السابقة، أي أن "الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية، أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية، وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد: إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم، فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين"[2].

في هذا النص، يبين ابن رشد الفرق بين دليله ودليل المتكلمين، على اعتبار أن الدليل الذي فهمه المتكلمون، لا يعبر تماما عن الدليل الذي تضمنته الآية الكريمة، فدليل المتكلمين، القائم على امتناع وجود إلهين اثنين لأن وجودهما معا لا يخرج عن ثلاثة أحوال هي: إما أن يتم مرادهما معا أو لا يتم مراد أي منهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، والأحوال كلها ممتنعة عقلا، وعليه نلاحظ أن دليل المتكلمين يتضمن ثلاثة أحوال، أي ثلاثة أقسام، وهذا ما يسمى عندهم بالسبر والتقسيم، ويسمى في المنطق بالقياس الشرطي المنفصل لأنه اعتمد على "إما" "أو"، أما الدليل المتضمن في الآية، هو القياس الشرطي المتصل وهو يختلف عن المنفصل تماما، لأن هذا الأخير قائم على الاختيار أما الأول "المتصل" قائم على اللزوم، وهذا ما نستشفه من فهم ابن رشد للآية

[1] الجويني: الإرشاد، ص27.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص126.

الكريمة، "إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون في فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معا، أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلا، وذلك منتف في صفة الآلهة"[1] وهذا عبارة عن قياس شرطي متصل لأنه استعمل الأداة "إذا" مما يبين أن دليل ابن رشد أقوى من دليل المتكلمين في الصحة المنطقية.

هذا بالإضافة، إلى أن "المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب، وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو: أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما، وإما أن يكون موجودا معدوما، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا، وهذه مستحيلات دائمة، لاستحالة أكثر من واحد، والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أنه يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود، فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد"[2]، وعليه فدليل المتكلمين هنا كذلك غير صحيح، لأنه أفضى إلى محال، تضمن ثلاث حالات يكون عليها الإلهان أثناء الفعل أو عدمه مستحيلة دائما وهذا لتعدد الاستحالات، أي في كل هذه الحالات وعلى الدوام العالم فاسد. أما المحال الذي أفضى إليه دليل الآية الكريمة، فهو على خلاف ذلك تماما، إذ أنه قائم على استحالة واحدة تكون في وقت محدد وليس على الدوام، أي أنه متى وجد مع الإله آلهة أخرى فسد العالم في تلك اللحظة، لكنه غير فاسد، فيلزم عنه ضرورة وجود إله واحد.

هكذا تمكن ابن رشد، من دحض دليل المتكلمين في إثبات الوحدانية لأنه دليل غير برهاني من جهة وغير شرعي من جهة أخرى، وبيَّن الدليل الحقيقي الذي يمكن المسلم من فهم كلمة لا إله إلا الله، فهما حقيقيا، أي الإقرار بوجود الباري تعالى ونفي الإلهية عمن سواه "وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد(...) فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته: العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص126.

(2) المصدر نفسه، ص126-127.

الاسم"[1]. فالمسلم الحقيقي هو الذي يوحد الله بالطريقة الشَّرعية والبرهانية التي حددها ابن رشد بكل دقة ووضوح ذلك أن الطرق الأخرى، كطريقة الأشاعرة مثلا: لا تمكن المسلم من فهم كلمة التوحيد حقيقة وما تتضمنه من معاني جوهرية لا غنى عنها في التوحيد، ولذلك فالمسلم في هذه الحالة مسلما بالاسم فقط لا حقيقة.

ومنه تمكن ابن رشد من تفنيد برهان الأشاعرة على وحدانية الذات الإلهية، لأنهم أقروا باختلاف الآلهة في الفعل، ولكن الأحرى بالآلهة أن تتفق في ذلك، وإذا اتفقت فإن هذا يطرح تساؤلات عدة حول كيفية هذا الاتفاق؟! كما أن برهانهم أنبنى على محالات مطلقة فيما يخص اتفاق الآلهة في الفعل أو اختلافها كليا أو جزئيا، في حين أن الآيات الكريمة قيدت ذلك بوقت محدد، إذا ارتفع ارتفعت تلك المحالات بالضرورة.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص127.

الفصل الثاني

في مسألة الصفات

I. الصفات النفسية (المعنوية):

II. الذات والصفات:

III. التنزيه:

IV. الصفات المختلف فيها (بين المتكلمين وابن رشد):

إنَّ الذَّات الإلهية تتصف بصفاتٍ معيَّنةٍ كالقدرة والعِلم والحياة... كما جاء ذلك في القرآن الكريم وقد تشترك في ذلك مع الإنسان، فما هي هذه الصِّفات؟ وكيف تَأَوَّلَهَا ابن رشد؟ وإلى أي مدى يقترب تأويله في ذلك من ظاهر الشّرع الإسلامي؟ وما قيمة تأويلات الأشاعرة في نظره؟ وكيف فنّدَ تأويلات المتكلِّمين في إثباتهم لعلاقة الذّات بالصِّفات؟ وما تأويله لتلك العلاقة؟ وكيف تمكَّن من تتريه الذّات الإلهية عن المُمَاثَلة والتَّجْسِيم؟ وكيف تمكّن من تأويل الصِّفات المختلف فيها (الجسمية، الجهة، الرؤية) بالمحافظة على المعنى الظاهري من جهة وبلوغ مَقصد الشارع من جهة أخرى؟

I . الصفـــات النفسيـــة (المعنويـــة):

اختلف المتكلمون حول بيان الصفات الإلهية وتحديدها، مثل العلم، القدرة، الحياة... فمنهم من نفى تلك الصفات عن الذات الإلهية تماما، حتى لا يقع في الشرك وهم المعتزلة، ومنهم من أقر بتلك الصفات وهم الأشاعرة، كما اختلفوا في ضبط علاقة الذات بالصفات، فالمعتزلة قالوا بأنها عين الذات، والأشاعرة أكدوا بأنها غير الذات، ولتجاوز هذا الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، كان على ابن رشد مناقشة حججهم، وبيان ما يترتب عليها من نتائج مخالفة لظاهر الشَّرع الإسلامي، ومن ثم بيان الصفات الإلهية وتفسيرها على الوجه الذي يليق بالذات الإلهية، وبيان علاقتها بها إلى جانب تتريهها عن المماثلة وصفات النقص، فكيف تمكن ابن رشد من إثبات ذلك؟ وما قيمة حججه، هل تتفق والشَّرع الإسلامي أم لا؟

1. العلـــم:

انطلق ابن رشد في إثبات الصفات الإلهية، مما جاء في القرآن الكريم، على أن الله تعالى، هو الخالق لهذا العالم يتصف بأوصاف الكمال الموجودة في الإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام[1]. فأول صفة تنسب للذات الإلهية، هي صفة العلم، وهذا لأهميتها بالنسبة للصفات الأخرى، إن وجود هذه الأخيرة متوقف على وجودها. فماذا تعني صفة العلم عند ابن رشد؟ وهل هو في ذلك يختلف عن المتكلمين تماما؟

صفة العلم نلمسها بوضوح، كصفة للذات الإلهية، في قوله تعالى: ﴿**أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ** [**الملك آية:(14)**]﴾، فهذه الآية الكريمة، تدل في نظر ابن رشد على أن "المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كونُ صُنع بعضِها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به"[2]، بدليل أن الإنسان لو تأمل في ذاته كمخلوق أو مصنوع، وجد نفسه في غاية تمام الصنع، فكل الأعضاء مثلا في جسده كل منها وضع لخدمة غاية معينة، بحيث هناك ترابط تام بين وظائف الأعضاء من جهة، ومن جهة أخرى

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص129.

(2) المصدر نفسه، ص129.

هناك تكامل وتوافق بين وظائف الأعضاء ولتحقيق الغاية القصوى للإنسان وهي الإبقاء على حياته. وهذا يدل دلالة قاطعة، أن هذا الفعل ليس من عمل الطبيعة وإنما من صانع عالم بصنعته.

وهذه الصفة في نظر ابن رشد "هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما"[1]، أي أنه يجب الإقرار بأن صفة العلم، صفة قديمة، لاستحالة أن تتصف بها الذات الإلهية في وقت دون وقت، ومن ثم لا يجوز التساؤل عن علاقة هذه الصفة بالموجودات، بمعنى هل يعلمها الله تعالى بعلم قديم أم محدث؟ فهذا السؤال يتعلق بالكيف، وهذا ما تعجز العقول عن إدراكه تماما، ولذلك يعيب ابن رشد على المتكلمين خوضهم في هذا الإشكال، إذ تساءلوا عن كيفية علم الله تعالى بالموجودات المحدثة، فتوصلوا إلى نتيجة مفادها، إن "الباري تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل، ولا يزول وهو يوجب له عدم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات"[2]، هذا يعني أن الله تعالى يعلم الحوادث بعلم قديم، ذلك أنه "من اعتقد بقاء العلم الحادث، ثم صور علمًا متعلقًا بأن سيقدم زيدًا غدًا، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين"[3]، فقدوم زيد في هذا المثال لم يحدث تغيرا في العلم الإلهي ذلك أن الله تعالى يعلم قدومه بعلم أزلي وتعلق هذا العلم بوقوع المحدث، حتى لا يكون الله تعالى –تعالى عن ذلك علوا كبيرا– جاهلا بوقوعه أو غافلا عنه، أي أنه "لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه، ولم نفرض عند وقوع القدوم علما آخر سوى ما قدمنا دوامه، وقلنا لا يتوقع العلم السابق بالوقوع للزم كونه جاهلا بالوقوع في وقته أو غافلا عنه مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب في الوقت المعين، وذلك باطل على الضرورة"[4].

غير أن ابن رشد، لا يتقبل هذه النتيجة، لأنها تحمل تناقضا صارخا ذلك أنه إذا كان الله تعالى "يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علمًا واحدًا، وهذا أمر غير معقول، إذا كان العلم واجبا أن يكون تابعا

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص129.

(2) الجويني: الإرشاد، ص44.

(3) المرجع نفسه، ص44.

(4) المرجع نفسه، ص44.

للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل "[1]. من خلال هذا النص يبين ابن رشد بكل وضوح التناقض الذي وقع فيه المتكلمون، بتساؤلهم عن حقيقة العلم الإلهي، إذا تعلق بالموجود المحدث هل هو واحدا أم لا؟ والإجابة المنطقية لذلك، كما قدمها ابن رشد، أنه من المستحيل أن يكون العلم الإلهي واحدا في هذه الحالة، لأن حالة الموجود المحدث قبل وجوده وبعدها ليست واحدة، وإنما متغيرة، فهو في البداية كان موجودا بالقوة ثم أصبح موجودا بالفعل، وعليه فالعلم ليس واحدا في كلتا الحالتين وإنما متغير هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحجة التي دفعت بالمتكلمين إلى القول بأن العلم الإلهي قديم متعلق بالموجود المحدث، وهو واحد قبل وجوده وبعده حتى ينفوا عن الله تعالى الجهل أو الغفلة –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– فإذا كان علمه تعالى قديمًا ودائمًا، ولا يتوقع حدوث المحدث في وقت معين، سيؤدي هذا بالضرورة إلى القول بالجهل أو الغفلة وهذا محال في رأيهم، إلا أن هذا يصدق على العلم الإنساني فقط ولا يصدق على العلم الإلهي تماما.

وإن كان ابن تيمية، يرى أن رد ابن رشد على المتكلمين في صفة العلم، يلزمه هو أكثر مما يلزمهم، لأن القول بأن العلم ليس واحدا إذا تعلق بالموجود المحدث على اعتبار أن حالة الموجود المحدث ليست واحدة قبل الحدوث وبعده، فإن هذا يخص العلم الإنساني فقط لا العلم الإلهي، لأن هذا الأخير لا يجوز "أن يكون مستفادا من شيء من الموجودات، فإن علمه من لوازم ذاته، فعلم العبد يفتقر إلى سبب يحدثه، وإلى المعلوم الذي هو الرب تعالى أو بعض مخلوقاته، وعلم الرب لازم له من جهة أن نفسه مستلزمة للعلم، والمعلوم إما نفسه المقدمة، وإما معلوماته التي علمها قبل خلقها"[2]. ومن ثم فالعلم الإلهي ليس في حاجة تماما إلى الموجود المحدث، لأن نفسه مستلزمة للعلم، على خلاف العلم الإنساني الذي هو في حاجة ماسة إلى سبب يحدثه، وهذا بالضبط ما سعى ابن رشد إلى تبيانه من خلال نقد موقف المتكلمين من هذه الصفة. أما قوله بأن العلم الإلهي لن يكون واحدا إذا تعلق بالموجود المحدث، على اعتبار أن حالة الموجود المحدث قبل

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص129-130.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص184.

الوجود وبعده ليست واحدة، فهذا ليبين للمتكلمين أنهم أخطأوا في مقايسة العلم الإلهي على العلم الإنساني، وبهذا فرد ابن تيمية على ابن رشد يلزم المتكلمين لا ابن رشد ذاته كما يعتقد.

هذا إلى جانب، أن ابن رشد يرى، أن قول المتكلمين، بأن الله تعالى يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، يتعارض مع ما صرّح به الشّرع، فالذي "صرّح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال تعالى: **﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام آية:(59)]**"[1] فالمتكلمون بهذا، لم يلتزموا بظاهر الشّرع وصريحه وإنما عمدوا إلى التأويل، بالاعتماد على مقدمات جدلية غير يقينية، مما أدى بهم إلى القول أن الله تعالى يعلم بوجود المحدث بعلم قديم، غير أن صريح الشّرع لم يحدد في الآيات السابقة هل هو قديم أم محدث؟ فكيف لهم أن يتبينوا خلاف ذلك؟!.

ولذلك يجب الإقرار بأن العلم الإلهي قديم مطلق، فالله تعالى "عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشّرع. وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم في الشاهد غير هذا المعنى "[2]. ومنه لا يمكننا القول مع المتكلمين، أن الله تعالى، يعلم وجود المحدثات بعلم قديم، لأن هذا قد يحد من حقيقة علمه، فهو كما يعلم حدوث الموجودات قبل حدوثها، يعلمها كذلك حين حدوثها.... وهذا الوصف للعلم الإلهي، لا يمثل حقيقته في نظر ابن رشد، لأنه فوق أي وصف، وإنما كان هكذا لأجل إفهام العامة فقط التي تعتمد على الحس في ذلك.

والمتكلمون في نظر ابن رشد، لا يملكون أي دليل، ينقض ما جاء في صريح الشّرع في تبيان حقيقة العلم الإلهي إلا قولهم: "إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث، لأن ما لا ينفك عن الحوادث، زعموا حادث، وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة، فإذن الواجب أن تقرّ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدَثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإن هذه بدعة في الإسلام **﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِياًّ﴾ [مريم آية:(64)]**"[3]. وبهذا لا يمكن القول بأن الله تعالى يعلم حدوث المحدثات بعلم قديم لأن هذا

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص130.

(2) المصدر نفسه، ص130.

(3) المصدر نفسه، ص130.

يتنافى وحقيقة علمه الذي يكون قبل حدوث المحدث وعند حدوثه كما تؤكد على ذلك ظاهر الآيات الكريمة، كما يتنافى وحقيقة الموجود الذي يكون مرة بالقوة ومرة بالفعل، فكيف يمكن القول بأن علمه واحد في كلتا الحالتين.

ولذلك يقر ابن رشد أن العلم الإلهي لا يمكن وصفه لا بالقدم ولا بالحدوث فهو متعالٍ عن أي وصف.

2. الحيـــــاة:

يقر ابن رشد في هذه الصفة بما قال به المتكلمون، ذلك أنهم أقروا بصفة الحياة للذات الإلهية، انطلاقا من وجود صفة العلم، على اعتبار أنه "يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم مع الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب"[1]. بمعنى أنه إذا ثبت في الشاهد أن العالِم لابد أن يكون حيا، فالأولى أن يصدق ذلك على الذات الإلهية من الإنسان، وهذا ما نلمسه بوضوح عند الجويني إذ يقول: "فإذا اتضح كون الباري سبحانه عالما قادرا، فباضطرار نعلم كونه حيا، ولو نظر العاقل بدءا في الفصل واعتقد أن له صانعا، فيضطر منه إلى العلم يكون صانعا حيا"[2]، فالإنسان إذا تأمل في ذاته أدرك مباشرة أن له خالقا حيا أي أنه "إذا ثبت كون صانع العالم عالما قادرا، فبالاضطرار يعلم كونه حيا، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد، وتجويز ذلك مراغمة وعناد"[3] ولابد أن نعلم "أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرا على فعله، ويجب أن يكون مريدا له، ومن ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة"[4].

وبهذا يكون الله تعالى عند الجويني وابن رشد، حيا لاتصافه بالعلم والقدرة والإرادة، واستحالة وصف الجماد بذلك.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص130.

[2] الجويني: الإرشاد، ص30.

[3] الجويني: لُمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمـــة، القاهرة، 1965، ص73.

[4] الجويني: العقيدة النظامية، ص17.

3. الإرادة:

إن الله تعالى يتصف بصفة الإرادة، إلى جانب صفة العلم والحياة، وأنه لا يعقل أن يصدر شيء عن فاعل عالم بغير إرادة، ومن ثم وجب وصفه بالإرادة إلى جانب القدرة[1] فأما أن يقال: "إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة، فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور، أعني: الذين بلغوا رتبة الجدل"[2]، وهذا ما يقر به الجويني، إذ يعتبر أن "مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة"[3]، فهو يقرن صفة الإرادة الإلهية بحدوث المحدثات، كما فعل في صفة العلم، رغم أن هذا القول كذلك يوقعه في تناقضات صارخة، منها: إذا كانت الإرادة قديمة، فلماذا تأخر وجود المحدث عنها؟، وعند وجوده، ما الذي استجد على الإرادة الإلهية، بحيث أدى إلى وجوده؟ أم أنه وجد هكذا دون مرجح أدى إلى وجوده؟

وهذه التساؤلات كلها لا تجوز على الإرادة الإلهية، لأنها تنتهي بالقول إلى أنها متغيرة بتغير المحدثات، أو بوجودها، ولذلك يجب القول: "إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: **﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل آية:(4)]**"[4].وبهذا فالإرادة الإلهية محدثة للموجودات حسب المشيئة الإلهية فإذا أراد الله تعالى شيئا في هذه اللحظة فقط أن يقول له كن فيكون، وإذا لم يشأ وجوده تنتفي الإرادة لذلك.

وما دفع بالمتكلمين إلى القول بأن الله تعالى مريد للحوادث بإرادة قديمة، حتى يتجنبوا القول بحدوث الذات الإلهية –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– لأن ما تقوم به الحوادث حادث[5]، إلا أن قولهم السابق أوقعهم في تناقضات أخرى لا تجوز على الذات الإلهية، ومن ثم فإن تأويل الأشاعرة لصفة الإرادة الإلهية مرفوض عند ابن رشد لأنه قائم على مقايسة الإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية، فلكي يتجنبوا القول بحدوث الإرادة لحدوث المحدث، قالوا بأن الله تعالى يرد المحدثات بإرادة قديمة إلا أن هذا القول يضعهم في تناقضات صارخة منها، ما الذي أدى إلى تأخر المحدث

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص129.

(2) المصدر نفسه، ص130-131.

(3) الجويني: الإرشاد، ص42.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص131.

(5) المصدر نفسه، ص131.

عن الإرادة؟ كما أن ظاهر الآيات الكريمة يخالف موقفهم تماما لأنها تؤكد على أن الله تعالى إذا أراد إحداث شيئا ما يقول له فقط كن فيكون.

ولذلك لم يحد الإرادة الإلهية بالزمان، فهي مطلقة لا يمكن وصفها لا بالقدم ولا بالحدوث، ومنه فإن القول بأن الله تعالى مُريد للحوادث بإرادة قديمة أو محدثة، يعتبر بدعة فالإسلام يجب تجنبها تماما.

4. الكـــــــلام:

إن الله تعالى يتصف بصفة الكلام، انطلاقا من اتصافه بصفة العلم والقدرة، ذلك إن الكلام "ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم في نفسه (= نفس المتكلم)، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحري أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي"[1]. فالكلام بهذا، عبارة عن فعل ما يقوم به المتكلم، ليعبر من خلاله عن العلم الذي في نفسه، أو ينكشف له العلم الذي في نفسه، وهذا يصدق على الإنسان العالم القادر، فكيف لا يصدق على الذات الإلهية؟

إلا أن كلام البشر يكون من خلال اللفظ، أما كلام الله تعالى إلى من اصطفى من عباده، فقد يكون بعدة وسائط لا بواسطة واحدة، تتمثل في اللفظ وهو مخلوق له " بل قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيا أي بغير واسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه، وإلى الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ...﴾ [الشورى آية:(51)]**".

غير أن ابن تيمية، ينتقد تعريف ابن رشد للكلام، على أساس أن الكلام يختلف عن نفس التكليم، فليس "كل متكلم مخاطبا لغيره والنظر أولا في إثبات كونه متكلما ثم في إثبات مكلما لغيره، وما ذكره (ابن رشد) إنما هو في إثبات كونه مكلما لغيره ثم إنه لم يذكر إلا مجرد الإعلام والإفهام والدلالة بأي طريق كان..."[2].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص131.

[2] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص311.

لكننا نرى أن هذا النقد الموجه لابن رشد من طرف ابن تيمية، في تعريفه للكلام، لا ينقص من تعريفه شيئًا، لأنه مادام أثبت أن الفاعل متكلمٌ لاتصافه بالعلم والقدرة، مخاطبٌ لغيره، فهو ضرورة متكلمٌ، لأنه لو لم يكن كذلك فكيف يكلم غيره؟! لكن كيف يكون هذا الكلام؟ وما هي حقيقته؟، فهذا السؤال لم يجب عنه ابن رشد تماما، لأنه يتعلق بالكيف، وهذا ما تعجز العقول عن إدراكه.

كما يرى ابن تيمية، أن ابن رشد قد حدد وظيفة الكلام في الإفهام والإعلام والدلالة بأي طريق كان، وإن كان الإعلام والإفهام في رأيه (ابن تيمية) لا يتم بواسطة الكلام فقط، وإنما بأنواع كثيرة من الدلائل والإعلام[1]، منها: "أن يدل الدليل بغير شعور منه ولا قصد، فهذا الذي يسمى لسان الحال، وكل ما يسمى دليلا فيسمى بهذا الاعتبار شاهدا ومعرّفا(...) أن يكون الدال عالما بالمدلول عليه، لكنه لم يقصد إفهام مخاطب. ولكن حاله دل المستدل على ما علمه، كالأصوات التي تدل بالطبع، مثل البكاء، والضحك ونحوهما فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه، مثل الحزن والفرح وكذلك صفرة الوجه وحمرة الخجل تدل على ما يعلمه المرء من فزعه وحيائه، وإن لم يقصد الإعلام بذلك **﴿وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...﴾ [محمد آية:(30)]**. فهو يعلم من السيماء ومن لحن القول ما لم يقصدوا الإعلام به(...) الإعلام بغير خطاب مسموع، كمن يُعلم لغيره علامات تدل على ما يريد، وكإشارة الأخرس، ونحو ذلك "[2].

فابن تيمية هنا لا يتحدث عن الكلام، وإنما عن التعليم والطرق التي يتم بها، أما ابن رشد فكان يتحدث عن الكلام لا غير، والطرق التي يتم بها وشتان بين هذا وذاك، ولذلك يقول ابن تيمية: "لازم هذا أن يكون كل من علم علما كلّمه الله..."[3] ، وهذا مستحيل، فابن رشد، كان يتحدث عن الكلام لا عن التعليم والطرق التي يتم بها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تحدث بشكل دقيق عن الكلام الذي يقع على من اصطفاه الله تعالى كالرسل، لا إلى كل الناس، ولذلك يستشهد بالآية الكريمة: **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً**

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل المرجع السابق، ج5، ص312.

[2] المرجع نفسه، ج5، ص311.

[3] المرجع نفسه، ج5، ص312.

فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ...﴾ [الشورى آية: (51)]، فهذه الآية تدل دلالة قاطعة على أن الكلام الذي قصده ابن رشد، هو كلام الله تعالى الموجه فقط إلى الرسل المصطفين لا إلى غيرهم من الناس، وهذه الآية كذلك تبين في نظر ابن رشد الطرق التي يكلم بها الله تعالى من اصطفاه من عباده، وأولى هذه الطرق تتمثل في الوحي، فماذا يعني عند ابن رشد هو وغيره من الطرق الأخرى؟

فالوحي، كما حدد معناه هو "وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال تبارك وتعالى: **﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ [النجم آية:(9-10)]**"[1]. فالوحي هنا، لا يتم بواسطة اللفظ، بل بانكشاف المعنى في نفس الموحى بفعل يفعله الله تعالى في نفس المخاطب.

ومن وراء حجاب: هو "الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه، وهذا هو الكلام الحقيقي، وهو الذي خص الله به موسى، ولذلك قال تعالى: **﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء آية:(164)]**"[2]. فالكلام هنا حقيقي تم بواسطة اللفظ، الذي خلقه الله تعالى في نفس الذي اصطفاه عن طريق الكلام.

وأما قوله: **﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً...﴾ [الشورى آية:(51)]**، فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بوساطة الملك (=جبريل)"[3].

إلا أن ابن تيمية، يعترض على ما قدمه ابن رشد، من طرق إفادة المعنى والإفهام والإعلام المتعلقة بالله تعالى، وخاصة قوله: (... من وراء حجاب)، حيث يرى أن كلام ابن رشد في هذا الصدد: "باطل، فإن هذا ليس بالتكليم الحقيقي الذي خص به موسى بل ليس هو التكليم الحقيقي عند أحد من الأمم، ولا يعقل أحد في التكليم هذا، وإنما هذا من جنس المنامات، وغايته أن يكون من جنس الإيحاء. والإنسان قد يرى في منامه أن الله خاطبه بكلام كثير يسمعه، فإن كان هذا كلام حقيقي لله، فما أكثر الكلام الحقيقي لله وما أكثر تكليمه بكلام حقيقي لآحاد الناس! كما كلّم موسى بن عمران النجيّ المقرب المخصوص بالتكليم"[4].

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص131-132.

(2) المصدر نفسه، ص132.

(3) المصدر نفسه، ص132.

(4) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص318.

غير أن ابن رشد ميز بين الإيحاء، والكلام الحقيقي، على اعتبار أن الأول يتم دون اللفظ والآخر بالاعتماد على اللفظ، هذه الألفاظ يخلقها الله تعالى في نفس المستمع بفضل كلامه، أي لولا كلامه لما وجدت هذه الألفاظ في نفس المخاطب، وهذا فعلا كلام حقيقي. لكن كيف هو هذا الكلام؟ هذا ما لم يجب عنه ابن رشد، وهذا ما يخطّئه فيه ابن تيمية.

كما يرى ابن رشد، أن من كلام الله تعالى "ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله"[1]، فالعلماء أيضا في نظر ابن رشد، مؤيدون من طرف الله تعالى بما يوقعه في نفوسهم من حقائق يصلون إليها عن طريق البرهان، مما مكنهم من إثبات أن القرآن كلام الله تعالى، إذ القرآن تضمن حقائق لا يدركها إلا العلماء بواسطة البراهين وهذا بهداية الله تعالى بما يلقيه في أنفسهم من حقائق.

من هنا يصل ابن رشد إلى الإقرار بأن "القرآن الذي هو كلام الله، قديم"، إلا أن ابن تيمية يرد عليه بقوله: "ليس فيما ذكرته ما يقتضي أن القرآن الذي هو كلام الله- قديم، فإن غاية ما ذكرته أن يكون القديم هو العلم، والقرآن ليس مجرد العلم؛ لا حروفه ولا معانيه"[2]، غير أن ابن رشد أثبت أولا أن القرآن هو كلام الله تعالى، وهذا الأخير ليس شيئا أكثر من انكشاف العلم في نفس المخاطب، وهذا العلم بالضرورة هو القرآن بكل ما تضمنه من أوامر ونواهي وحقائق، فابن رشد لم يفصل في حقيقة هذا العلم، لأن ذلك معلوم من القرآن الكريم.

ثم يقول ابن رشد إن: "اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني: أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه بم يفهم هذه الصورة، ولا فَهِمَ كيف يقال في القرآن إنه كلام الله"[3]، فالألفاظ الموجودة في القرآن هي من خلق الله تعالى، لا من خلق البشر، وبهذا كان الفرق بين الألفاظ التي ننطق بها نحن كبشر، فهي من إيجادنا بفضل الله تعالى، أما ألفاظ القرآن فهي من خلق الله تعالى وحده.

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص132.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص320.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص132.

غير أن ابن تيمية، يرى أن كلام ابن رشد هذا، يفتقر إلى دليل، إذ يقال له: "ليس فيما ذكرته أن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر، فإنك لم تذكر إلا مجرد دعوى، أنه يسمع ألفاظا في نفسه، ولم تقم دليلا على ذلك، ولو قُدّر أن مثال ذلك يسمى كلام الله كان قول القائل: إن القرآن -من هذا الباب- دعوة تفتقر إلى دليل..."[1] إلا أن ابن رشد لم يقل بخلقها في نفس الذي اصطفاه، وتوقف وإنما قال كذلك بكلامه، فهذه الألفاظ تخلق في نفس المستمع بفضل كلام الله تعالى.

أما الحروف عند ابن رشد، "التي في المصحف، فإنما هي من صنعنا، بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصّل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما"[2]. وبهذا تكون الحروف التي في المصحف، من صنع البشر، ولكن يجب أن تعظم لأنها دالة على اللفظ الذي خلقه الله تعالى في نفس الذي اصطفاه، (وكأنه محدث)، وعلى المعنى الذي لم يخلقه، وهذا لأن المعنى متعلق بالعلم وهو قديم.

ومن خلال هذا التمييز بين اللفظ والمعنى، انقسم المتكلمون، فمنهم من نظر إلى اللفظ دون المعنى، فقالوا إن القرآن محدث وهم المعتزلة، ومنهم من نظر إلى المعنى دون اللفظ، وقالوا إن القرآن قديم، وهم الأشاعرة، وفي الحقيقة لا يمكن الفصل بين اللفظ والمعنى عند ابن رشد، وإنما يجب الجمع بينهما.

فالأشاعرة قالوا بأن القرآن قديم، على اعتبار أنه كلام الله تعالى وهو غير مخلوق[3]، أي أنه متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده[4]. والمتكلم عندهم غير فاعل للكلام، لأنه "لو كان المتكلم من فَعل الكلام، لكان لا يعلم المتكلم متكلما من يعلمه فاعلا للكلام، وليس الأمر كذلك، فإن من سمع كلاما صادرا من متكلم استيقن كونه متكلما، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه أو مضطرا إليه، فإذا اعتقد كونه متكلما مع الاضطراب عن هذه الجهالات، تقرر بذلك أن كون

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص320.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص132.

[3] أبو الحسن الأشعري: الإبانة، ص19-26.

[4] الجويني: الإرشاد، ص45.

المتكلم متكلما ليس معناه كونه فاعلا للكلام..."[1]، وهذا لاعتقادهم أنه لو كان المتكلم فاعلا لكلامه، لكان الكلام قائما بذاته، ومن ثم تكون الذات الإلهية محلا للحوادث، وهذا لا يجوز، يقول الجويني في ذلك: "...وقد فرضنا الكلام في ذلك إما أن يقضي بكون محل الكلام متكلما، وإما أن لا يقضي به، فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة، وإن زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة، فقد عاند وجحد ما يداني البداية، فإنا نسمع من قام به الكلام يقول: قد قمت اليوم إلى زيد، كما كنا نسمعه يقول ذلك، إذ هو مختار..."[2]، ومن هنا نفهم أنه إذا كانت الذات الإلهية فاعلة للكلام بذاتها، تكون محلا للحوادث بالضرورة، ولذلك كان الكلام الإلهي عند الأشاعرة قديما، شأنه شأن الصفات الأخرى من العلم والقدرة، لأنه لو كان حادثا لَمَا خَلاَ من أمور ثلاثة:

1. إما أن يقوم بذات الباري تعالى، إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الباري تعالى فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث.
2. أو يقوم بجسم من الأجسام، وبطل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم.
3. أو يقوم لا بمحل، ويبطل قيام الكلام لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها[3].

وبهذا ثبت أن الكلام الإلهي، لا يمكن أن يكون محدثا، حتى لا تكون الذات الإلهية محلا للحوادث، ومن ثم فهو قديم أزلي، وإن كان هذا يصدق فقط على الكلام النفسي، ولا يصدق أبدا على العبارات والألفاظ، فكلام الله تعالى: "مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالا في مصحف، ولا قائما بقلب، والكتابة قد يعّبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعّبر بها عن

---

(1) الجويني: الإرشاد ، ص48.

(2) المرجع نفسه ، ص48-49.

(3) الجويني: لُمع الأدلة، ص90-91.، العقيدة النظامية، ص19.

الحروف الموسومة والأسطر المرقومة وكلها حوادث"[1] فالمعنى النفسي إذن قديم واللفظ وما يشبهه محدث.

أما المعتزلة، فهي على خلاف الأشاعرة تماما، وإذا كانت هذه الأخيرة قد نفت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، فإن المعتزلة أثبتت ذلك، لاعتقادها أن القرآن مخلوق (محدث)، وهذا ما يتبين لنا من خلال قول الجويني في رده على الأشاعرة، إذ يقول: "فإن قيل (...)وإنما نعني بها (إن الكلام معنى قائم بذاته القديم تعالى) أنه موجود به، قلنا: إن هذه العبارة أيضا تستعمل في معنيين:

أحدهما: أنه واقع من جهته وهو أنه الذي فعله، على ما يقال في السموات والأرض أنها موجودة بالله.

والثاني: أنه لولاه لما وجد، كما يقال العرض موجود بمحله، فإن أردتم به الأول فهو الذي نقوله، إلا أنه يقتضي حدوثه، وإن أردتم به الثاني، فلا يصح، لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائما بحياة القديم تعالى وبقدرته لا بذاته، وقد عرف خلافه، وقد دل بعد هذه الجملة على أن المتكلم هو فاعل الكلام..."[2]. فالله تعالى عند المعتزلة إذن، هو فاعل الكلام، كما أنه هو تعالى خالق السموات والأرض، وهذا الكلام ليس قديما وإنما محدثا، وهذا حتى لا يكون الكلام شريكا للذات الإلهية في صفة القدم، ومن ثم لا يكون لله تعالى مثيل أو شبيه، أي أنه "لو كان كلام الله تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس، يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى..."[3].

وعليه فالمعتزلة، تنفي قدم كلام الله تعالى، حتى تنفي عنه الشرك والتماثل، ومن ثم فهي ترى أن كلام الله تعالى، هو المدون في المصحف، على خلاف الأشاعرة، وهو محدث، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: "ما تقولون فيما نتلوه ونسمعه في المحاريب ونكتبه في المصاحف؟ أفتقولون: إنه كلام الله تعالى؟ (...) فإن قالوا: نعم، ولابد من ذلك، فلاشك في حدوثه"[4].

---

[1] الجويني: الإرشاد، ص57.

[2] القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمان بوزيدة، موفم للنشر، 1990م، ج2، ص201-202.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص213.

[4] المرجع نفسه، ج2، ص214.

فالكلام الإلهي إذن يتمثل في القرآن الكريم، وهو محدث، بدليل أنه: "...قال **"عَلَّمَ القُرْآنَ"** **[الرحمن آية:(2)]** والتعليم لا يتصور إلا في المحدثات، وكذلك قال: **"عَلَّمَهُ البَيَانَ"** **[الرحمن آية:(4)]** والبيان فالمرجع به إلى الدلالة، والدليل لابد أن يكون محدث أو في تقدير الحادث"[1]. وعليه فمادام يصدق على القرآن التعليم، والبيان في نظر القاضي عبد الجبار فهو محدث ضرورة، وهذا اللفظ عند المعتزلة من حيث هو فعل، ليس شرطا أن يقوم بفاعله، على خلاف ما اعتقدت الأشاعرة، يقول القاضي عبد الجبار في رده على الأشاعرة: "ثم تقلب عليهم هذه القصة في الكلام القديم فيقال لهم: ما هو قولكم فيه؟ أتقولون إنه حال فيه تعالى، أو في غيره، أو لا في محل؟ وأي ذلك اختاروه فهو اختيارنا في الكلام المحدث..."[2]. فهذا النص يثبت أن كلام الله تعالى من حيث هو فعل الكلام، قد يكون حالا في ذاته تعالى، أو في المصحف، أو لا في محل.

ولهذا يرى ابن رشد أن المعتزلة "لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط، ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل الله، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله، والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يكون بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا، أعني: كلام النفس، واللفظ الدال عليه، وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه"[3]. فالاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه الصفة (أي صفة الكلام الإلهي)، هو اختلاف عرضي لا أكثر، على اعتبار أن موقفهما من هذه الصفة، لا يصدق على الذات الإلهية بشكل كلي، وإن كان يصدق على الإنسان من حيث أنه متكلمٌ، وأنه من الضروري أن يقوم الكلام (النفسي) بذاته، كما يرى الأشاعرة، أو أنه من غير الضروري أن يقوم بذاته كما ترى المعتزلة.

إلا أن الصحيح عند ابن رشد في هذه الصفة، هو اعتبار الكلام النفسي قائم بذاته تعالى لا محال، أما اللفظ الدال عليه، فهو لا يقوم بذاته تعالى، لأنه مخلوق له (أي محدث)، وإن كان لا يفصل بينهما كما فعل المتكلمون مما أبعدهم عن فهم هذه الصفة على الوجه الذي يليق بالذات الإلهية، وهذا راجع في نظر ابن رشد إلى تطرفهم في مواقفهم، فالأشعرية "لما شرطت أن يكون

---

[1] القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2، ص210.
[2] المرجع نفسه، ج2، ص222.
[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص133.

الكلام بإطلاق، قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق، أنكرت كلام النفس، وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا"[1]، ومنه لا يمكن إنكار أن الله تعالى فاعل للكلام، ولا يمكن إنكار قيام الكلام النفسي بذاته، لأنه لا يمكن الفصل بين المعنى واللفظ في الكلام الإلهي.

وعلى هذا فتأويل المتكلمين، لصفة الكلام الإلهي، تأويل قائم على مقدمات غير يقينية، نتيجة لمقايستهم الكلام الإلهي على الكلام الإنساني ولذلك أنكر الأشاعرة أن يكون الله تعالى فاعلا للكلام، حتى لا يكون حالا فيه، ومن ثم تكون الذات الإلهية محلا للحوادث، مما دفعهم إلى القول بأن المعنى النفسي قديم واللفظ محدث، أما المعتزلة فقد خالفتهم في ذلك تماما، إذ أقرت أن القرآن هو الألفاظ الموجودة في المصحف، ولذلك فهو محدث غير قديم إذ قد تظن أنه في نفيها عنه القدم تنفي عن الله تعالى الشرك أو التماثل.

غير أن التأويل الصحيح لهذه المشكلة –كما يرى ابن رشد– أن القرآن له معنى قديم، ولفظ مخلوق لله تعالى، إلا أنه لا يمكن الفصل بينهما ولذلك لا يمكن وصف الكلام الإلهي لا بالقدم ولا بالحدوث.

5. السمـــع والبصـــر:

أثبت ابن رشد للذات الإلهية، صفتَيْ السمع والبصر، على الحقيقة، شأنه في ذلك شأن الأشاعرة، وإن كانت كيفية الإثبات بينهما مختلفة، ذلك أن الأشاعرة اعتمدوا في إثباتها على الشّرع من حيث إنه ذكرها على وجه التمدح، ومن ثم لا يجوز وصفه بضدها، فالدليل "على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حيا كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا، وإذا خرج عن كونه سميعا بصيرا، لزم اتصافه بكونه مؤفا، إذ كل قابل لنقيضين على البدل لا رابطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرر استحالة كونه مؤفا، تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا، فهذا تحرير الدلالة..."[2].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص133.

[2] الجويني: الإرشاد، ص34.

فالذات الإلهية بهذا، مادامت حية، فلابد من اتصافها بأحد الأمرين، إما اتصافها بالسمع والبصر أو اتصافها بعكسها تماما. ولكن هذا نقص ولا يجوز على الله تعالى، ومن ثم وجب وصفه بالسمع والبصر ضرورة، فإنه لما "علم أن السمع والبصر من صفات المدح فذلك دليل على أن الاتصاف بأضداد ذلك نقائص وآفات ويجب تعاليه عنها وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه التمدح كما وصف نفسه عالما قادرا حيا على وجه التمدح فلولا أنهما صفتا مدح لما تمدح بهما فيلزم أن يكون ضدهما صفتا ذم ونقص، والنقص دليل الحدوث..."[1].

فهذا الدليل قائم على إثبات صفتي السمع والبصر للذات الإلهية، على اعتبار أنه يستحيل وصف الله تعالى بضدهما، لأن هذا يعتبر نقصًا وذمًا في حقه تعالى، وهذا لا يجوز، والمتأمل في هذا الدليل لا يجده قويا ولا يصمد أمام النقد، لأنه قام على برهان عقلي محض، استبعد حقيقة السمع والبصر وضرورة اتصاف الذات الإلهية بهما. وهذا ما قام ابن رشد بتبيانه.

يرى ابن رشد، أن الشّرع أثبت صفتيْ السمع والبصر للذات الإلهية من "قِبَل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدرِكا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان: فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه، في الشّرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له"[2].

فدليل ابن رشد على إثبات صفتي السمع والبصر للذات الإلهية، ليس قائما على الضرورة المنطقية، وإنما على تحديد وظيفة كل منهما، إذ تتمثل في إدراك المحسوسات، التي يعجز العقل عن إدراكها، ومن ثم فهذا الإدراك يتعلق بالعلم الإلهي، على اعتبار أن الله تعالى، لابد أن يكون عالما بكل الموجودات والمصنوعات، وهذا لن يكون إلا من خلال صفتي السمع والبصر، اللتين بإمكانهما إدراك كل المسموعات وإدراك كل المبصرات.

فالذات الإلهية إذن تتصف بصفتيْ السمع والبصر لاتصافها بالعلم ويستند ابن رشد في إثبات موقفه هذا، على قوله تعالى: **﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾ [مريم آية:(42)]**، وقال تعالى: **﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلايَضُرُّكُمْ﴾ [الأنبياء**

---

[1] الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص342.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص133.

آية:(**66**)**]**. من هاتين الآيتين الكريمتين، ندرك أنه لا يعقل أن يعبد الإنسان ما لا يسمع ولا يبصر، أي لا يدرك حقيقة عبده من حيث أنه عابد له، ومن ثم لا يمكن أن يغير من حاله في شيء ولذلك ينتهي ابن رشد إلى القول: "وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود، أن يكون مدرِكا بجميع الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له"[1]. وهذا ما قصد الشّرع أن يعلمه للجمهور[2].

ومنه فتأويل الأشاعرة لصفتي السمع والبصر، على أن الله تعالى وصف نفسه بهما من جهة التمدح، تأويل ضعيف –في رأي ابن رشد– لأنه غير قائم على تحديد وظيفتي السمع والبصر، المتمثلة في تحديد حقيقة الموجودات (المسموعة والمبصَرة)، لأنه لا يجوز عبادة من لا يسمع ولا يبصر كما جاء في الآية الكريمة.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص133.

[2] المصدر نفسه، ص134.

II . الــذات والصفــات:

اختلف المتكلمون (المعتزلة والأشاعرة) حول علاقة الذات بالصفات لاختلاف مذاهبهم ومقدماتهم، فمنهم من يقول إن الصفات هي عين الذات (المعتزلة) ومنهم من يقول إنها زائدة على الذات (الأشاعرة)، كما اختلفوا فيما بينهم حول حقيقة هذه الصفات هل هي نفسية أم معنوية؟

تميز الأشاعرة بين الصفات النفسية والمعنوية، على اعتبار أن الأولى توصف بها الذات لنفسها لا قيام معنى زائد على الذات مثل قولنا واحد قديم، والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها[1]، ولذلك يقول الجويني: "أعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية، ومنها معنوية، غير محللة بحلل قائمة بالموصوف، والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، محللة بحلل قائمة بالموصوف"[2].

فكون الجوهر مثلا متحيزا، هو صفة إثبات لازمة للجوهر طالما بقي الجوهر وهي غير محللة بزائد على الجوهر، فكانت من صفات النفس، وكون العالم عالما محللا بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها من الصفات المعنوية[3]. وعليه فهناك صفات قائمة بالذات تتمثل في وجوده تعالى، أبديته، وأنه ليس بجسم، وليس في جهة مخصوصة، مرئي... وهناك صفات زائدة على الذات وهي سبعة: أنه قادر، عالم، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم[4]، فهذه الصفات، ليست هي عين الذات، كما ترى المعتزلة، وإنما هي زائدة على الذات، لأن لكل صفة منها، معنى يميزها عن معاني الصفات الأخرى وعن ذاته تعالى، فهو عالم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة... لا قادر بذاته، حي بذاته... .

أما علاقة الذات بالصفات، فإنها تتحدد من خلال قول الجويني: "إن الذات والصفات قديمة، لكن الصفات ليست الذات، وليست غير الذات كذلك، وهذا لا يمس قضية التوحيد في شيء، إذ إن الذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصور ذات بدون صفات، وهذا لا يعني أن الصفات

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص134.

(2) الجويني: الإرشاد، ص17.

(3) المرجع نفسه، ص17-18.

(4) الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية، مطبعة حجازي، القاهرة، ط1، د.ت، ص38.

مقومة للذات، فالذات بنفسها قائمة، والصفات بالذات تقوم"[1]، فالصفات غير الذات، وإن كانت لا تعرف إلا بها، أي بالصفات[2].

ومن هذا المنطلق، يلزم ابن رشد الأشاعرة أن "يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم"[3]، وهذا راجع إلى أن الأشاعرة، لم تميز بين عالم الغيب والشهادة، فأسقطت صفات الشاهد على الخالق تعالى، رغم تباعد العالمين عن بعضهما البعض، والدليل على ذلك "إن الذات، لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم الوجود، والحياة، والعلم، وقد قال تعالى في هذا **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ...﴾ [المائدة آية:(73)]**"[4].

فالأشاعرة، في هذا النص ملزمة بالقول، إن الصفات قائمة بالذات وهذا يخالف مذهبهم، لأن الصفات المعنوية غير الصفات النفسية، وهذه الأخيرة فقط هي التي تقوم بالذات، وأما الأولى فهي زائدة على الذات، أو تقول كل منهما قائم بنفسه، أي الذات والصفات، وهذا يؤدي إلى تعدد الآلهة، ومن ثم تقويض مبدأ الوحدانية، والدخول في الشرك، وهذا كفرهذا من جهة، ومن جهة أخرى "إن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته، فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا، لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض القائم بغيره، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة"[5].

وهذا إلزام آخر للأشاعرة من طرف ابن رشد، على أن أحدها قائم بذاته والآخر متقوم به، أي الصفات لا تقوم بذاتها، وإنما تقوم على الذات، على اعتبار أن هذه الأخيرة قائمة بذاتها، فهناك إذن جوهر وعرض، وهذا التركيب من خصائص الأجسام.

---

[1] الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق سامي النشار وآخرون، دار لُمعارف، الإسكندرية، 1969، ص77-78.

[2] الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الباي الحلبي، دار إحياء الكتب العربيـــة، القـــاهرة، 1979، ص574.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص134.

[4] المصدر نفسه، ص134.

[5] المصدر نفسه ، ص134.

ومنه فموقف الأشاعرة من علاقة الذات بالصفات في نظر ابن رشد، يؤدي بها إما إلى الكفر أو تجسيم الذات الإلهية –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا–.

والمعتزلة كذلك في نظر ابن رشد، لم تتمكن من تتريه الذات الإلهية، عن الجسمية والتعدد، ووصفها بما يليق بها من الصفات، ذلك أنها ترى أن الصفات محدثة وليست أزلية، لأن صفة القدم تخص الذات الإلهية وحدها، ولو كانت تصدق كذلك على الصفات، لأدى ذلك بالضرورة إلى التعدد، فلو كان "القديم تعالى مريد بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلا لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل، ألا ترى أن السواد لما كان سواد لذاته، وجب في كل ما شاركه كونه سوادا، أن يكون مثلا له، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالما قادرا حيا مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عرف فساده"[1]، ومن ثم لا يمكن اتصاف الذات الإلهية بصفة القدم، حتى لا تشارك الذات الإلهية في الألوهية، وبذلك فالصفات الإلهية ليست قائمة بذاتها، وإنما هي عين الذات، فمن "أثبت الله تعالى متكلما لذاته، فقد أخرجه عن كونه متكلما أصلا، وصار الحال فيه لا حال، فيما إذا قلنا إنه تعالى قادرا لذاته عالم لذاته، فكما أن ذلك يقتضي نفي القدرة والعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يفيد خروجه عن كونه عالما قادرا، لما كان للعالم بكونه عالما حال، وللقادر بكونه قادرا حال، فكذلك في مسألتنا"[2]، ومنه فالصفات هي عين الذات، وليست زائدة عنها، ولا يحتمل كل منها معنى خاصا بها، بل كلها يحمل معنى واحدا وهو الذات الإلهية.

لكن اعتقادهم أن الذات والصفات شيء واحد، عند ابن رشد "هو أمر بعيد من المعارف الأول، بل يظن أنه مضاد لها، وذلك أنه يظن أن من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالِم، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم، وإلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحد بعينه، فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يضلل الجمهور أحرى من أن يرشدهم"[3]. وبهذا لا يمكن اعتبار الذات والصفات شيئا واحدا، لأن هذا الأمر يخالف بداِئهَ العقول، لأن الأمر البديهي عند كل الناس أن الصفة غير

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2، ص123.

(2) المرجع نفسه، ص215.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص134.

الموصوف، فالعلم غير العالم، والقدرة غير القادر، والحياة غير الحي... ولو أمكن ذلك، لكان للمضافين معنى واحدا مثل الأب والابن، وهذا لا يجوز.

وعليه فموقف المعتزلة، مخالف لبدائِهَ العقول، ولا يمكن قبوله، لأنه يؤدي إلى تضليل الجمهور، وإفساد فطرهم، وإبعادهم عن مقصد الشّرع.

ووقوع الأشاعرة والمعتزلة، في هذه التأويلات الفاسدة، فيما يخص علاقة الذات بالصفات، راجع بالأساس إلى عدم قدرتهم على نفي الجسمية عنه، إذ "نفى الجسمية عندهم أنبنى على وجوب الحدوث للجسم، بما هو جسم، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء (الفلاسفة: طبيعيات أرسطو)"[1]. وعليه، فإذا لم يتمكن هؤلاء، من نفي الجسمية عنه تعالى، فكيف يتسنى لهم إثبات الصفات على الوجه الذي يليق بالذات الإلهية، مع الإقرار بالوحدانية والتتريه.

وموقفهم هذا من الصفات، يشبِّهه ابن رشد بموقف النصارى، ذلك "أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر، لا قائمة بغيرها، بل قائمة بنفسها، كالذات، واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتا العلم والحياة، قالوا: الإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم، وهو واحد من جهة أن مجموعهما شيء واحد"[2]. فهذا في نظر ابن رشد، تناقض صارخ، إذ كيف يمكن الإقرار، بأن الصفات قائمة بنفسها متعددة من جهة، ومن جهة أخرى أنها ذات شيء واحد؟!

وعلى هذا فإن المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، لم يتمكنوا من إصابة الحق في مسألة الذات والصفات، فكانت آراؤُهم فيها بعيدة عن مقصد الشّرع، ولذلك لا يمكن إطلاع الجمهور عليها، فالذي ينبغي أن يعلمه "من أمر هذه الصفات هو ما صرّح به الشّرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا"[3].

وعلى هذا يجب على الجمهور الإقرار بما جاء به الشّرع، فيما يتعلق بالذات والصفات، دون التساؤل عن حقيقتها وطبيعتها وكيفيتها؟ فهذا أمر لا يمكن معرفته بالطريقة الجدلية أو

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص134.

[2] المصدر نفسه، ص135.

[3] المصدر نفسه، ص135.

الكلامية، إذ أنه "ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام، أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا"[1]. فهناك إذن، اختلاف جذري بين الطرق الجدلية والبرهانية، فالأولى تقوم على مقدمات شكية لا يمكن الوثوق بها، أما الثانية فهي تقوم على مقدمات يقينية، ولذلك لا يمكن معرفة الحق إلا من خلالها.

إن تمييز الأشاعرة في تأويلها للصفات بين الصفات النفسية والمعنوية على أن الأولى قائمة بالذات والأخرى زائدة عنها، يجعل الخالق تعالى جسما مركبا من صفة وموصوف، وإذا كان كل منهما قائما بذاته، فإن هذا يؤدي إلى التعدد مما يقضي على مبدأ الوحدانية، فالاحتمال الأول يؤدي إلى القول بالتجسيم والثاني إلى الكفر.

أما تأويل المعتزلة فيما يخص الصفات، فإنه قائم على أن كل الصفات محدثة على اعتبار أن صفة القدم تخص الذات الإلهية وحدها، مما ينفي عنه التعدد ومن ثم الشرك، وبهذا تكون الصفات هي عين الذات، إلا أن هذا التأويل لا يمكن قبوله عند ابن رشد، لأن الصفة غير الموصوف، إذ لا يمكن أن يكون العلم هو العالم، وإلا أمكن أن يكون المتضايفان بمعنى واحدا، ووقع المتكلمون في هذه التأويلات الفاسدة، لأنهم لم يتمكنوا من تتريه الذات الإلهية عن الجسمية إلا من خلال وجوب الحدوث للجسم وهذا غير كاف لذلك.

أما ابن رشد فيقر بأنه يجب التقيد بما جاء به ظاهر الشّرع فيما يتعلق بالذات والصفات دون البحث عن طبيعة العلاقة بينهما لأنه لا يمكن معرفتها بالطرق الخطابية أو الجدلية.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص135.

III. التنـــزيـــــه:

يرى ابن رشد، من خلال استقرائه للآيات الكريمة، أن الله تعالى لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وأنه منفرد بصفاته، لا يماثل الأجسام في شيء، أي أنه متره تماما عن المماثلة أو المشابهة لمخلوقاته، ومن ثم وجب له التقديس، وهذا ما نلمسه بوضوح في قوله تعالى: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [الشورى آية:(11)]**، وقوله: **﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ...﴾ [النحل آية:(17)]**، ففي هاتين الآيتين الكريمتين، ينفي الله تعالى أي مماثلة بينه وبين الإنسان، لأنه من غير المعقول، أي يشبه خالق هذا العالم بكل ما فيه، من لا يخلق شيئا، وهذا برهان قوله تعالى: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾** [1].

ولكن ليس القرآن وحده، من أثبت تتريه الله تعالى عن صفات البشر، وإنما العقل كذلك، إذ تمكن ابن رشد من إثبات ذلك بالاعتماد على القياس المنطقي، القائم على مقدمات بديهية فطرية مفادها، أنه "من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل، أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق، إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها المخلوق"[2].فإذا تقرر بديهيا، أن الخالق لا يشبه المخلوق في شيء، لزم عن ذلك ضرورة، أن لا يشتركا في أي صفة بينهما، أو أن يشتركا في بعض الصفات، شرط أن تكون نسبتها إلى الله تعالى تختلف تماما عن نسبتها للإنسان، أي "على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق [...] لأن من الصفات التي في الخالق، صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات هاهنا وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، وهو معنى قوله عليه السلام: "**إن الله خلق آدم على صورته**"[3]"[4]، فهذا الحديث الشريف، يبين أن الله تعالى، خلق آدم على صورته، أي أن هناك تشابها بين الخالق والمخلوق، من حيث الصورة، وهذه الصورة في منظور ابن رشد، تتمثل في

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص136.

[2] المصدر نفسه، ص136-137.

[3] رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، ج5، ص2299.

[4]ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص137.

اتصاف الذات الإلهية ببعض الصفات التي يتصف بها الإنسان مثل: العلم، القدرة، الحياة... إذ تمكن من إثبات ذلك للذات الإلهية بالنظر إلى الإنسان، لأنه من غير المعقول أن يتصف الإنسان بتلك الصفات، دون أن تتصف بها الذات الإلهية، بل بالأحرى أن تتصف بها على وجه الكمال والإطلاق على خلاف الإنسان. ونفي المماثلة هذه، بين الخالق والمخلوق، كما جاء في الكتاب العزيز، وكما برهن العقل على ذلك، تتحدد في رأي ابن رشد من خلال مفهومين هما: "أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل"[1]، وعليه فما هي الصفات التي صرّح الشّرع بنفيها عن الذات الإلهية، وما هي الصفات التي سكت عنها، وما هو السبب الحكمي في سكوته؟[2].

أما ما صرّح الشّرع "به من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص، فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: **﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ...﴾ [الفرقان آية:(58)]**، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرّح به في قوله تعالى: **﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ...﴾ [البقرة آية:(255)]**، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى: **﴿عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى﴾ [طه آية:(52)]**، والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري"[3].

هذا يعني أن الإنسان، يدرك ببديهة العقل أن صفات النقائص لا يمكن أن تتصف بها الذات الإلهية، وإلا كانت هناك مماثلة تامة بينها وبين الإنسان وهذا لا يجوز مطلقا، فالإنسان مثلا في حاجة إلى النوم، لأن قدراته محدودة على كل المستويات، ولا يزول التعب عنه، إلا بالنوم، أما الذات الإلهية، فقدرتها مطلقة، لا حدود لها، ومن ثم لا يمكن أن تتصف بصفة النقص هذه أبدا.

إلا أن هناك صفات نقص أخرى إلى جانب هذه، لم يصرّح بها الشّرع وإن كان نبه عليها، لبعدها عن فطر الناس، أي أن "ما كان قريبا من هذه (النقائص) من العلم الضروري فهو الذي صرّح الشّرع بنفيه عنه سبحانه، وأما ما كان بعيدا من المعارف الأول الضرورية، فإنما نبّه عليه بأن عرّف أنه من علم الأقل من الناس، كما قال تعالى في غير آية من الكتاب: **(ولكن أكثر الناس لا**

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص137.

[2] المصدر نفسه، ص137.

[3] المصدر نفسه، ص137.

يعلمون)، مثل قوله تعالى: **﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [غافر آية:(57)]**، ومثل قوله تعالى: **﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الروم آية:(30)]**"[1].

فهذه النقائص، لم يصرح بها الشّرع، لأنه ليس في قدرات العامة إدراكها، وإنما إدراكها مقصور على القلة فقط وهم الفلاسفة، لامتلاكهم الطريقة البرهانية في المعرفة، ودليل ابن رشد على نفي هذه النقائص عن الذات الإلهية، دليل شرعي بالأساس يتمثل في حفظ الموجودات من الاختلال والفساد، إذ "لو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات، وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ [فاطر آية:(41)]**، وقال تعالى: **﴿وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ العَلِيُّ العَظِيمُ﴾ [البقرة آية:(255)]** ". وعليه فالله تعالى، متره عن اتصافه، بصفات النقص، التي يمكن إدراكها بطرق برهانية من خلال تأملنا في الموجودات، وإدراك مدى انتظامها واتساقها، وانسجامها، وتمامها، مما ينبئ عن أن الذات الإلهية بعيدة تماما عن اتصافها بصفات النقص، من السهو، أو الغفلة...، وإنما اتصافها بصفات الكمال.

وبهذا تمكن ابن رشد من تتريه الذات الإلهية، ونفي المماثلة عنها ونفي صفات النقص عنها بالاعتماد على الشّرع والعقل معا.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص137-138.

IV. الصفات المختلف فيها (بين المتكلمين وابن رشد):

عمد المتكلمون (المعتزلة والأشاعرة) إلى تنزيه الذات الإلهية بشكل مطلق عن المماثلة، أي مماثلة الخالق لمخلوقاته، فأنكروا الصفات الدالة على ذلك تماما كالجسمية، والجهة والرؤية، وإن كان الأشاعرة يثبتون له الرؤية، رغم نفي الجهة عنه، وهذا تناقضا واضحا في موقفهم، مما دفع بابن رشد إلى تفسير تلك الصفات وتحليلها، لبيان أنه في إثباتها لا يعني أبدا إثبات الجسمية لله تعالى —تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا— بل في إقرارها الالتزام بما جاء في القرآن الكريم، ومن ثم بين أن المتكلمين كانوا مؤولين في إقرارهم بنفي تلك الصفات، وقد حرفوا الشّرع عن مقصده، فإلى أي مدى تمكن ابن رشد من إثبات تلك الصفات للذات الإلهية؟ وهل كان في ذلك ظاهريا أم مؤولا؟ وهل في نقده لحجج المتكلمين في ذلك كان محقا؟

1. نفـــي الجسميــــــة:

يتساءل ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة"، عن صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرّح بها الشّرع بنفيها عن الخالق سبحانه أم هي من المسكوت عنها؟[1].

يجيب ابن رشد، عن هذا التساؤل، بإقراره بأن صفة الجسمية هي من الصفات المسكوت عنها، بمعنى أن الشّرع لم يصرح فيها لا بنفي ولا إثبات إلا أنه يرى، أن إثباتها للخالق سبحانه أقرب إلى نفيها، بدليل أنه ذكر في كتابه العزيز[2]، أن له وجه، ويدين، وجنب، وساق... وكل هذه الصفات تتعلق بالجسم، ولا يمكن وجودها في غير الجسم، بل إن هذه الصفات، قد "تُوهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتم وجودا"[3]. ومنه فالخالق سبحانه وتعالى جسم لا يشبه سائر الأجسام، وهذا ما أقره كثير من أهل الإسلام إلى جانب الحنابلة وكثير ممن تبعهم[4].

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص138.

(2) المصدر نفسه، ص138.

(3) المصدر نفسه ، ص138-139.

(4) المصدر نفسه، ص139.

غير أن ابن تيمية لا يوافق ابن رشد على هذه النتيجة وخاصة إذا تعلق الأمر بالحنابلة، فهو يرى على خلافه، أن الحنابلة لم تقل البتة بأن الله تعالى جسم، إذ يقول في ذلك: "ليس في الحنابلة من أطلق لفظ "الجسم"، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسما بطريقة اللزوم، إذ كانوا يقولون: إن الصفة لا تقوم إلا بجسم، ذلك أنهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة، فإن الجسم في اللغة هو البدن، وهؤلاء يسمون كل ما يشار إليه جسما فلزم على قولهم أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة، وما فطر الله عليه عباده وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها تجسيما"[1]. لكن طالما أن الحنابلة أقروا بالصفات الإلهية، من الوجه، واليدين والجنب والساق على ظاهرها، فبالضرورة يكون موقفهم وموقف ابن رشد واحدًا من هذه المسألة، حتى ولو لم يطلقوا لفظ الجسم على الذات الإلهية، مادام أنهم لم ينفوه عنها.

وهذا الموقف، كما يرى ابن رشد، هو منهاج الشّرع، "فلا يصرّح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجاب من سأل من الجمهور بقوله تعالى: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى آية:(11)]**"[2]. فهذا النص، يؤكد على أن صفة الجسمية، من الصفات، التي لا يمكن التصريح بها للجمهور أو العامة، حتى لا تشوش عقيدتهم ويضطرب إيمانهم، بالله تعالى، ويكفيهم في ذلك أن يعلموا أن الله تعالى لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وهذا راجع إلى معان ثلاثة[3].

أحد هذه المعاني، يرجع إلى بعد هذا المعنى عن أفهام الجمهور، فهذا "المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك"[4]، إذ أنهم بنوا موقفهم على نفي الجسمية عن الله تعالى، بالاعتماد على حدوث الأجسام حيث يقول الجويني في ذلك: "إن سميتم الباري تعالى جسما وأثبتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص337.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص139.

[3] المصدر نفسه، ص139.

[4] المصدر نفسه، ص139.

والمماسة والمباينة، وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع، وكلاهما خروج عن الدين، وانسلاله عن ربقة المسلمين"[1].

من هنا يؤكد الجويني، أنه لو أمكننا القول بأن الله تعالى، يتصف بصفة الجسمية، فهذا يؤدي لا محالة إلى نفي دلالة الحدث على الجواهر، رغم اتصافها بالتآلف والتركيب والتباين، أو القول بدلالة الحدث على وجود الصانع وهذا لا يجوز في كلا الأمرين، ومنه فالله تعالى لا يتصف بالجسمية. فالجواهر عند الجويني محدثة، لملازمة الأعراض لها، على اعتبار أن هذه الأخيرة محدثة، "واستحالة تعدي الجواهر عنها، واستنادها إلى أول فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار"[2].

غير أن طريقة الجويني هذه في نفي الجسمية عن الذات الإلهية، بالاستناد إلى حدوث الأعراض، ليست برهانية، وحتى إن كانت برهانية، فهي بعيدة عن مدارك الجمهور ولا يمكنهم الوصول إليها[3]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن إقرار الأشاعرة بأن الصفات غير الذات، وأنها زائدة على الذات، "يوجبون بذلك أنها جسم أكثر مما ينفون عنها الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه"[4].وهذا أول الأسباب التي لم تجعل الشّرع يصرّح بأن الله تعالى ليس بجسم[5].

أما السبب الثاني عند ابن رشد، فيتوقف على اقتران الموجود بالتخيل والحس عند الجمهور، فكل موجود عندهم، هو متخيل ومحسوس بالضرورة، وإذا لم يكن كذلك فهو عدم لا محالة[6]. فإذا قيل "لهم: إن هاهنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولاسيما إذا قيل: إنه خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل"[7]، ولهذا السبب رأت الفرقة التي أثبتت الجسمية لله تعالى، في التي نفتها عنه أنها معطلة، والتي نفت الجسمية عنه تعالى، رأت في المثبتة لها أنها مكثرة. هذا يعني، أنه ليس في إمكان المتكلمين فضلا عن الجمهور إدراك

---

(1) الجويني: الإرشاد، ص23.
(2) المرجع نفسه، ص16.
(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص139.
(4) المصدر نفس ، ص139.
(5) المصدر نفسه، ص139.
(6) المصدر نفسه، ص139.
(7) المصدر نفسه، ص139.

موجود لا محسوس ولا متخيل، وهذا ما أوقعهم في تلك التأويلات الفاسدة، التي تشوش على المؤمن عقيدته.

وأما السبب الثالث: فيتمثل أنه إذا صرّح الشّرع بنفي الجسمية عنه عرضت فيه شكوك كثيرة مما يقال في المصادر وغير ذلك[1]. ومن هذه الشكوك، ما يتعلق بالرؤية، التي أثبتتها السنة الصحيحة إلى جانب القرآن، على أن الله تعالى يُرَى يوم القيامة، إلا أن هناك من صرّح بنفيها وهما فرقتان: المعتزلة والأشاعرة[2]: فأما "المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية، وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجميع إلى أقاويل سوفسطائية"[3].

فالمعتزلة –كما هو معروف– نفت اتصاف الذات الإلهية بصفة الجسمية، ومن ثم نفت رؤيته تعالى يوم القيامة، أما الأشاعرة، فإنها نفت عنه الجسمية، إلى أنها حاولت إثبات الرؤية، وحتى وإن كان ذلك بمقدمات غير صحيحة.

كذلك أن نفي الجسمية عنه، يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الجهة، عن الخالق سبحانه، مما ينتج عنه أن الشريعة متشابهة[4]، وذلك " أن بعث الأنبياء أنبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني: أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [الدخان آية:(3)]**، وانبنى نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها كما قال تعالى: **﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ...﴾ [فاطر آية:(10)]**، وقال تعالى: **﴿تَعْرُجُ المَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...﴾ [المعارج آية:(4)]**"[5]. فظاهر هذه الآيات الكريمة ينبئ بأن الله تعالى في جهة، ولو لم تكن له جهة، لما كان هناك نزول وصعود.

ومنه أيضا أنه إذا صرّح بنفي الجسمية، لزم عن ذلك نفي الحركة، فإذا "صرّح بنفي هذا عسر تصور ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على أهل الحشر وأنه الذي يتولى

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص140.
(2) المصدر نفسه، ص140.
(3) المصدر نفسه، ص140.
(4) المصدر نفسه ، ص140.
(5) المصدر نفسه، ص140.

حسابهم، كما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفاً صَفاً﴾ **[الفجر آية:(22)]**، وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشّرع"[1].

وعلى هذا يقر ابن رشد، أنه لا يجب التصريح للجمهور، بما يؤول إليه ظاهر الشّرع عندهم، لأن ظاهر الشّرع هو الأقرب إلى مدارك الجمهور وأفهامهم من تأويلاتهم، ومن ثم في التأثير في نفوسهم[2] وأما "إذا أوِّلت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات، وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها عن النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشّرعية أقنع منها، أعني التصديق بها أكثر"[3].

وهكذا فإنه حفاظا على مقصد الشّرع، لا يجب اطلاع العامة على ما يؤول إليه الشّرع في كل الحالات، وإلزامهم التقيد بالظاهر منه، على اعتبار أن هذا الظاهر أصدق من تأويلاتهم من جهة، وأبلغ تأثيرا في نفوسهم منها من جهة أخرى.

ومقصد الشّرع هذا نلمسه بوضوح في النفس، إذ لم يصرح للجمهور بما هي النفس، لانتفاء صفة الجسمية عنها[4]، فقال في الكتاب العزيز: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء آية:(85)]**، وذلك أنه "يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه في محاجة الكافر، حين قال له: **﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ...﴾ [البقرة آية:(258)]**، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية، وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص141.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) المصدر نفسه، ص141.

(4) المصدر نفسه، ص141.

محاجته لفرعون في دعواه الإلهية، كذلك يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال، في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية، من أنه جسم والله ليس بجسم، بل قال عليه السلام: "**إن ربكم ليس بأعور**"[1]" [2].

فكل هذه الأمثلة قائمة على دلائل موجودة حية، توجب الإيمان بالله تعالى، لعظمته، ولخلقه للموجودات وتحكمه فيها، ولانتفاء صفات النفس عنه، ولو قدمت براهين أخرى قائمة على تأويلات بعيدة عن ظاهر الشّرع، لما حققت الإيمان بالله تعالى والتصديق به، وهذه كلها بدع حدثت في الإسلام، هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى أنه ستفترق أمته إليها[3].

وبهذا نقر مع ابن رشد، أن صفة الجسمية من الصفات المسكوت عنها في الشّرع، إذ لم يصرح فيها لا بنفي ولا إثبات، حفاظا على عقيدة العامة وإيمانهم من الاضطراب والتشويش.

لكن إذا كان الأمر كذلك، فما هي الذات الإلهية؟ إنّ هذا السؤال "طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه، ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به إنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له، لا ذات له"[4] وعلى هذا يرى ابن رشد، لابد من تحديد ماهية الذات الإلهية، لأنه في تحديدها تحديد وجوده، ففيما تتمثل إذن؟

لقد أجاب الشّرع على هذا السؤال —في نظر ابن رشد— بأنه نور: فإن "الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فقال تعالى: **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ...﴾ [النور آية:(35)]**، وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام، هل رأيت ربك؟ قال: " **نور أنى أراه**"[5] وفي حديث الإسراء: أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غشي السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه، وفي كتاب مسلم "**أن لله حجابا من نور لو كشفه**

---

(1) رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر، ج4، ص1598.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص141-142.

(3) المصدر نفسه، ص142.

(4) المصدر نفسه، ص142.

(5) رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر الغفاري، ج1، ص499.

لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره"[1]، وفي بعض روايات هذا الحديث "**سبعين حجابا من نوره**"[2] "[3]. وبهذا أثبت ابن رشد، أن الله تعالى نور، باستقرائه للآيات الكريمة والحديث الشريف، إذ فيهما وصف الله تعالى نفسه، بما يحدد ماهيته أنه نور.

وهذه الصفة في منظور ابن تيمية، قد تحدد ماهية الذات الإلهية شأنها في ذلك شأن الصفات الأخرى، مثل: حي، أو عالم أو قادر أو موجود[4]. لكن "ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة، كما أنه ليس مثل شيء من الأحياء العالمين المخلوقين، ولا شيء من الموجودات المخلوقة"[5].

غير أن ابن رشد، لا يكتفي بالرجوع إلى النص فقط لإثبات أن الله تعالى نور، وإنما رجع كذلك إلى العقل، إذ قدم براهين عقلية تثبت ذلك تتمثل في مايلي:

برهانه الأول، يستند إلى الحديث الشريف: "**أن لله حجابا، من نور لو كشفه، لأحرقت سبحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره**"، فهذا الحديث في رأيه "شديد المناسبة للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم. والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس، والنور: لما كان أشرف المحسوسات، وجب أن يُمثل لهم به أشرف الموجودات"[6].

فهذا الحديث الشريف في نظر ابن رشد، جمع بين المتناقضين بالنسبة للجمهور، فقد ذكر بأن الله تعالى محسوس من جهة أنه "لو كشفه، لأحرقت سبحات وجهه..."، ومن جهة أخرى أنه غير جسم، لأن الجسم هو ما يمكن الإشارة إليه، في نظرهم، وما لا يمكن الإشارة إليه فهو معدوم، ومنه فهذا المثال هو أفضل الأمثلة لتحديد ماهية الله، باعتبار النور أشرف المحسوسات مثلث به أشرف الموجودات.

---

[1] رواه ابن حبان في صحيحه عن أبي موسى الأشعري، ج1، ص499.

[2] رواه الهيثمي في مجمع الزوائد عن أبي هريرة، ج1، ص79.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص142-143.

[4] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص351.

[5] المرجع نفسه، ج5، ص351.

[6] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص144.

إلا أن ابن تيمية، يرى أن موقف ابن رشد هذا، لا يمكن قبوله، لأنه ينطوي على تناقض واضح، فهو يقول: "إنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم"، وهذا في رأيه (ابن تيمية) تناقض "من وجهين: أحدهما: أن المحسوس الذي يحسه الناس ليس إلا جسما أو عرضا في جسم، والثاني أن النور الذي يعرفونه ليس إلا جسما أو عرضا في جسم، وذلك كنور المصباح ونحوها"[1]. فالنور، إذا كان يقصد به نفس النور الخارج من ذبالة المصباح، فذلك نار والنار جسم، أما إذا كان يقصد به، ما يصير على ما يلاقيه من الأرض والجدران والهواء من الضوء، فذلك عرض قائم بغيره[2]. هذا في رأي العامة طبعا.

وعليه فالنور، إما أن يكون جسما أو عرضا في جسم في رأي العامة، فكيف لابن رشد أن يقر بأنه محسوس وليس بجسم؟ إلا أن ابن رشد لا يتجاهل هذا التناقض وإنما يقره، ولذلك يعتبر الحديث الشريف السابق أكثر الأحاديث ملاءمة لتحديد ماهية الله تعالى، ذلك أن ظاهر الحديث يقول أنه نور وأنه محسوس، ولكنه لم يقول أنه جسم –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– فالواجب على العامة أن تصدق بالحديث كما هو، أي أن تصدق أنه نور وأنه محسوس دون أن تسأل عن الكيفية، لأن هذا السؤال ليس من اختصاصها وإنما من اختصاص العلماء.

إلى جانب هذا، هناك سبب آخر "وجب أن يسمى به نورا، وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش، وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس، وحقا"[3]. نفهم من خلال هذا النص، أن كون الله تعالى نورا حقيقةٌ واضحة تماما، سواء أكان ذلك بالنسبة للعلماء عن طريق العقل، إذ يدركون بأنه محسوس وليس بجسم، ومع ذلك فهو موجود، أَمْ للعامة عن طريق البصر، فنور الله تعالى أقوى من أن تنظر إليه الأبصار، ولذلك يعتبر ابن رشد المثال السابق لائقًا للصنفين معا للخاصة والعامة.

غير أن ابن تيمية، ينتقد ابن رشد في هذا القول، إذ يرى أن هذا "الكلام يناسب أهل الحيرة والضلال، الذين حارت عقولهم فيه، فلم تعرفه كما يحار البصر في الشمس فلا يراها، فقد

---

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص347.

(2) المرجع نفسه، ج5، ص347.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص144.

مثله بالنور عند الجمهور، لكونه هو الذي يُرى وعند العلماء لكونه لا يُرى، فاقتضى هذا أن الجمهور لهم به معرفة وأن العلماء لا يعرفونه"[1].

لكن ابن رشد، لم يقل أبدا أن عقول العلماء تحار، بحيث لا تقدر على معرفته وإدراكه، كما يحار البصر في الشمس، فلا يراها، فهذا القول غير معقول ولا يقبله أي عاقل، ذلك أن البصر إذا نظر إلى الشمس أدركها مباشرة لشدة نورها، لدرجة أنه لا يقوى على النظر إليها طويلا، وهذا هو حال العلماء فهم يدركون عن طريق الحس أنه نور شأنهم في ذلك شأن العامة ولكنهم يبرهنون بالاستناد إلى العقل أنه محسوس وليس بجسم، وأنه موجود أي أن الفرق بين العامة والخاصة في إدراك أنه نور تعالى، يتمثل في وسائل المعرفة، فالعامة تعتمد على الحس فقط أما الخاصة فتعتمد على الحس والعقل معا.

ويواصل ابن تيمية في نقد ابن رشد، إذ يقول: "وهذا حقيقة كلام هؤلاء فإنهم يجعلون ما أظهره الله من أسمائه وصفاته لتعريف الجمهور إذ لا يمكن إلا ذلك، وهو عندهم في الباطن ليس كذلك، بل موصوف بالسلوب التي لا يحصل منها إلا الجهل والحيرة والضلالة، ومنتهاهم أن يثبتوا وجودا مطلقا لا حقيقة له إلا في الذهن لا في الخارج"[2].

فابن تيمية في هذا النص، لا يميز آراء ابن رشد في الصفات الإلهية، عن آراء الفلاسفة (الفارابي، وابن سينا) وإنما يجعل آراءهم واحدة، وهذا غير صحيح، فابن رشد يختلف عن الفلاسفة تماما، إذ أثبت للذات الإلهية الصفات كما جاءت في الكتاب العزيز، واستخدم العقل فدحض التأويلات الفاسدة، التي قد تؤدي إلى تحريف الشّرع عن مقصده.

كما يرى ابن رشد، إن الله تعالى "لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا له، فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نورا، وإذا قيل إنه نور لم يعرف شك في الرؤية التي جاءت في المعاد"[3]. فهو يؤكد هنا على أن الله تعالى نور، لتوافقهما في الفعل وأثر ذلك على الموجودات، فإذا كان الله تعالى هو سبب وجود الموجودات وسبب إدراكنا لها، فكذلك النور، هو سبب وجود الموجودات،

---

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص353-354.

(2) المرجع نفسه، ج5، ص354.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص144.

لأن إدراكنا لها، هو ما يعطيها الوجود الحقيقي، وبدون إدراكنا لها فهي غير موجودة بالنسبة لنا، وبفضله كذلك يتسنى لنا رؤيته، باعتباره نور، وهذا ما يفسر رؤيته تعالى يوم القيامة.

وهنا كذلك ينتقد ابن تيمية ابن رشد، على أن كلامه هذا موافق لكلام الغزالي في "المشكاة"، إذ يؤكد هو الآخر، أن النور هو سبب الموجودات بقوله: "... ثم عرفت أن السموات والأرض مشحونة نورا من طبيعة النور أعني المنسوب إلى البصر والبصيرة (...)، أما البصري فما تشاهده في السموات من الكواكب والشمس والقمر، وما نشاهده في الأرض من الأشعة المنبسطة على كل ما في الأرض حتى ظهرت به الألوان المختلفة خصوصا في الربيع، وعلى كل حال من الحيوانات والنباتات والمعادن وأصناف الموجودات ولولاها لم يكن للألوان ظهور بل وجود..."[1].

ومنه فإن إقرار كل من الغزالي وابن رشد، أن النور هو سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، هو كلام ليس بمستقيم في نظر ابن تيمية، ذلك إن "الألوان موجودة في نفسها، سواء أدركناها أو لم ندركها وهي في نفسها مستغنية عن النور، ولكن النور شرط في إدراكنا لها، لا في وجودها... "[2]. لكنهما لم ينكرا أن يكون للألوان وجود في ذاتها، وإنما كل منهما أقر أن وجودها الحقيقي أو الفعلي –على حد تعبير ابن رشد– يكون عند إدراكنا لها، لأنه إذا لم ندركها، فإنه يتساوى وجودها مع عدم وجودها.

ولهذا كله، فإن الشّرع لم يصرح لا بنفي ولا إثبات فيما يخص هذه الصفة الجسمية، وإنما سكت عن هذه الصفة "لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم، إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس (كونها غير جسمية) مما لا يمكن الجمهور، لم يكن فيهم أن يعقلوا وجود غير موجود ليس بجسم، فلما حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه"[3]. وبهذا فإن الشّرع، سكت عن هذه الصفة لأن الجمهور لا يقر بموجود غائب (بمعنى غير مرئي) ليس بجسم، فكل موجود هو جسم ضرورة في اعتقاده إلا إذا قام برهان في الشاهد، يثبت عكس ذلك، وهذا الأمر يتعلق بالنفس

---

[1] الغزالي (أبو حامد): مشكلة الأنوار ضمن مجموعة رسائل الغزالي (أبو حامد)، مرجع سابق، ص4.

[2] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص351.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص144-145.

فقط، فهي موجودة وليست بجسم -كما عهدته العامة، يمكن الإشارة إليه- ولذلك لا يمكنها التصديق بوجود موجود ليس بجسم، ولهذا فهي بعيدة تماما عن إدراك حقيقته تعالى.

إلا أن ابن تيمية، يرى أن الشّرع لم يسكت عن إثبات صفة الجسمية للنفس، وإنما الكتاب والسنة "مملوء بإثبات صفات النفس الدالة على أنه يشار إليها، وأنها بعلم اصطلاحهم جسم، فإنه أخبر بقبضها ورجوعها وصعودها، ودخولها في عباده، ودخولها جنته، ودخولها البدن وخروجها منه، وعروجها إلى السماء وأنها في حواصل طير خضر وأمثال ذلك من الصفات التي تقولون أنتم إنها لا تكون إلا في جسم"[1]. هذا صحيح، فإن النص الديني، أشار إلى أن النفس جسم، وهذا من خلال اتصافها بصفات الجسم، إلا أن الجمهور يعجز عن إدراك ذلك وفهمه، ولو كان الأمر واضحا بذاته لكل الناس، ما اضطر ابن مسكويه إلى نفي الجسمية تماما عن النفس، (في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، حيث يقول في ذلك: "إن تشوقها إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة حقائق الأمور الإلهية، وميلها إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمانية، يدلنا دلالة واضحة، أنها من جوهر أعلى وأكرم جدا من الأمور الجسمانية"[2].فهو بهذا، يرى أن النفس أشرف وأكرم من الجسم، ولا يمكن أن تكون جسما.

ومنه فحقيقة النفس غير واضحة حتى عند الخاصة إذا كانت جسما أم لا؟ وليس فقط عند العامة أو الجمهور، ولهذا السبب سكت الشّرع عن التصريح بنفي الجسمية عنها أو إثباتها وما يصدق على النفس يصدق على ذاته سبحانه وتعالى في رأي ابن رشد إلا أنه يمكن تحديد ماهيته بأنه نور.

إنّ تأويل ابن رشد لصفة الجسمية للذات الإلهية، مبني على مفهوم خاص بالعامة، نستشفه من ظاهر الآيات الكريمة، أنها تنسب صفة الجسمية للذات الإلهية أكثر مما تنفيها عنها، ذلك أنها تقر بأن له يد ووجه، وساق، وهذا يخص ما هو جسم بالضرورة، لأن الإقرار بغير ذلك يوقع العامة في التشويش والاضطراب، إذ لا تتمكن من الإيمان بذات غير محسوسة أو مرئية، أو بإمكانها أن تتخيلها، فالغير المحسوس غير موجود، ولا يمكن إبطال تلك الصفة بالطرق الجدلية، دون تحريف

---

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص359.

(2) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، قدم له حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، 1398هـ، ص31.

الشّرع عن مقصده، وهذا ما نلاحظه في تأويل الأشاعرة، إذ أنها تبطل أن تكون الذات الإلهية جسما، وتقر برؤيتها يوم القيامة، فكيف ذلك؟ كما أن المعتزلة نفت عنها الجسمية تماما، فوُصِفت بالتعطيل.

غير أنّ نصر حامد أبو زيد يعترض على ابن رشد في تأويله لصفة الجسمية، والإقرار بما أقره أبو حامد الغزالي في كتابه "مشكاة الأنوار" المخصص لشرح فكرة "النّور" الوجود، الحق المحض...إلخ، لأنه –في رأيه– يتناسب وفكر العامة، أي لأسباب نفعية خالصة مما يؤدي إلى إشاعة هذا المفهوم الإشراقي ونشره، وذلك مما يرسخ مقاومة العامة للبرهان، ويرسِّخ البراهين التي يصارعها أهل البرهان وعلى رأسهم ابن رشد نفسه[1].

نفهم من هذا أنّ نصر حامد أبو زيد لم يدرك غرض ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة"، ذلك أنّه لم يكن غرضه وضع تأويل برهاني مخالف لظاهر الشّرع وإنّما كان غرضه الأساسي تصحيح الخطاب الدّيني من تأويلات الأشاعرة، لأنها قائمة على مقدّمات جدلية مخالفة تمامًا لظاهر الشّرع، ومن ثمة البرهنة على أنّ هذا الأخير يعبِّر عن مقصد الشارع بكل دقة ويتناسب في ذلك وفكر العامة والخاصة على حدٍّ سواء.

ولذلك فالتأويل الصحيح لهذه الصفة هو الإقرار بما جاء في الكتاب العزيز والسنة الشريفة أن الله تعالى نور، فهذه الصفة يصدقها العامة لأنها محسوسة، ويمكن للعلماء إدراك حقيقتها بأنها ليست جسما.

2. الجهـــــة:

اختلف العلماء والفلاسفة، في صفة الجهة بين الإثبات والنفي وكانت المعتزلة أول فرقة كلامية تنفي الجهة عن الذات الإلهية، وتبعهم في ذلك متأخرو الأشعرية كأبي المعالي الجويني ومن اقتدى بقوله[2]، رغم أن ظواهر الشّرع "كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: **﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة آية:(17)]**، ومثل قوله: **﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة آية:(5)]** ومثل قوله تعالى: **﴿تَعْرُجُ المَلائِكَةُ**

---

(1) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص49.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص145.

وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...﴾ [المعارج آية:(4)]، ومثل قوله تعالى: **﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك آية:(16)]**"[1].فهذه الآيات كلها تثبت في نظر ابن رشد، أن الله تعالى في السماء منه يدبر الأمر، وإليه تصعد الملائكة والروح، هذا فضلا عن أن الشرائع "كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك"[2].

أما الذي دفع ببعض المتكلمين، إلى نفي الجهة عنه، هو اعتقادهم، أنه في إثبات الجهة لله تعالى، إثبات المكان، ومنه إثبات الجسمية لله تعالى –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– إذ يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: "إنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل"[3]. ومنه فالله تعالى، لا يتصف بالجهة، لأنه ليس في مقابل ولا حالا فيه ولا في حكمه، فمن يجوز عليه ذلك جسم ضرورة، والله تعالى ليس بجسم، فلا جهة له.

وكذلك ينفي الجويني الجهة عن الله تعالى بقوله: "إن المختص بالجهات يجوز عليه المحازاة مع الأجسام، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساويا لأقدارها، أو لأقدار بعضها؟ أو يحاز بها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح، ثم ما يحازى الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثا، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق، فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزا، وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر"[4].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص145.

[2] المصدر نفسه، ص145.

[3] القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص176.

[4] الجويني: الإرشاد، ص22.

فإن القول بأن الله تعالى يتصف بالجهة في رأي الجويني، يؤدي لا ما حالة إما إلى الكفر أو إلى القول بالحدوث، وهذا يصدق فقط على الأجسام ولا يصدق على الذات الإلهية، ذلك أن "الرب متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار ولا تكتنفه الأقطار، ويجل عن قبول الحد والمقدار"[1]، أي أن الله تعالى متره تماما عن الاتصاف بالجهة، فكل "مختص بجهة شاغل لا متحيز، وكل متحيز، قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر، فإذا ثبت تقدس البارئ عن التحيز والاختصاص بالجهات، يترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة أجرام، وأجسام"[2].ففي هذا النص يؤكد الجويني مرة أخرى، أن الله تعالى لا يتصف بالجهة، لأن هذا يؤدي إلى اختصاصه بمكان، مما يؤدي إلى تجسيمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

إلا أن ابن رشد، يرفض اعتقاد الجويني هذا، ذلك أن إقرار الجهة لا يعني إقرار المكان بالضرورة، فالجهة "غير المكان، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه، المحيط به، وهي ستة. وبهذا تقول إن للحيوان فوق وأسفل، ويمينا وشمالا، وأمام وخلف، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان الهواء، وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له"[3].

وبهذا يميز ابن رشد بين الجهة والمكان، فإذا نظرنا إلى الجسم في ذاته، فلا يمكن أن تكون جهاته الست مكانا له، وهذا واضح بذاته، أما إذا نظرنا إلى جهات الأجسام المحيطة به، فهي مكان له بالضرورة.

لكن ما يلاحظ أن الجهة، إما أن تكون قائمة على الجسم، وإما أن تكون مكانا له أي جسم، وحتى يخرج ابن رشد من هذه المشكلة، أثبت أن سطح الفلك الخارجي "ليس خارجه جسم، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى

---

[1] الجويني: لمع الأدلة، ص99. وأيضا العقيدة النظامية، ص15.
[2] المرجع نفسه، ص95.
[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص145-146.

غير نهاية، فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم"[1]، وهذا التعريف نفسه هو الذي أقره أرسطو لتعريف الجهة، بهدف تمييزها عن المكان، وابن رشد أقره كما هو دون أية إضافة[2].

وبإقرار ابن رشد أن آخر الأجسام، هو سطح الفلك الخارجي، ولا يوجد خارجه أي جسم، ينفي بذلك وجود مكان يمكن أن يوجد فيه جسم وإن كان هناك شيء فهو ليس بجسم، وهو الله تعالى. ومنه فإذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة (أي خارج الفلك المحيط) "فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم"[3]، أي أنه بالإمكان وجود موجود يتصف بالجهة غير جسم على خلاف ما ظنه المتكلمين طالما أن ابن رشد تمكن من نفي العلاقة بين المكان والجهة، وإثبات موجود ليس بجسم.

ومن هنا نستنتج أن ابن رشد لا يقول بالخلاء، إذ يرد على كل من يقول به إن "الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو، شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني: طولا وعرضا وعمقا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدما، وإن أُنزِل الخلاء موجود ألزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولابد"[4]. وفعلا، فإن العلم أثبت عدم وجود الخلاء، إلى جانب العقل، فالخلاء بالضرورة يحده الكم من طول وعرض وعمق وإلا صار عدما.

وبذلك يرى ابن رشد، أنه يمكن الإقرار بما أقرته "الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة، إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة، وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان: وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد، فقد يلزم أن يكون ما هنالك

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص146.

(2) Barbara Canova: Aristote et le Coran dans le Kitab al-kasf àn manahig al-adilla d'Averroès, in Averroès et les averroïsmes juif et latin op.cit, p203.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص146.

(4) المصدر نفسه، ص146.

غير فاسد ولا كائن"[1]. وبهذا يستند ابن رشد إلى الشرائع القديمة، ليدلل على موقفه أكثر بأن هناك موجودًا في جهة، ليس بجسم، لأنه خارج المكان والزمان.

كما أنه من الواضح بذاته، أن الموجود لا يمكن أن ينسب إلا إلى الموجود لا إلى العدم، ذلك "أنه لما لم يكن هاهنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس، أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني: أنه يقال إنه موجود، أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال موجود في العدم، فإن كان هاهنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف، وهو السموات، وشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: **﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [غافر آية:(57)]**، وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم"[2]. إن الله تعالى في هذه الآية الكريمة، لم ينتسب إلى العدم وإنما إلى الوجود، بل إلى أشرف الموجودات الحسية وأفضلها على الإطلاق وهي السموات.

وهكذا تمكن ابن رشد، من إثبات الجهة لله تعالى بالرجوع إلى الشّرع والعقل معا، وأنه بإبطال هذه الصفة إبطال للشّرع لا محالة، وإن كان من الصعب فهم ذلك مع نفي الجسمية، وخاصة أنه يتعذر إثبات ذلك في الشاهد، لأنه لا مثيل له فيه[3].

أما بالنسبة للعامة، فهي لا تقوى على إدراك حقيقة الجهة، بتفحص المقدمات التي دفعت بعض المتكلمين إلى نفيها، ومن ذم إدراك الشبهة الواقعة في نفي الجهة عندهم، لاسيما "إذا لم يصرّح لهم بأنه ليس بجسم، فيجب أن يُمتَثَلَ في هذا كله أمر الشّرع، وألا يؤول ما لم يصرح الشّرع بتأويله"[4]. فعلى الجمهور أن يتقيد بصريح الشّرع، وأن يمتنع عن التأويل حتى لا ينحرف الشّرع عن مقصده.

إن تأويل ابن رشد لصفة الجهة، كان على خلاف تأويل المتكلمين لها، لأن هؤلاء نفوا الجهة عن الله تعالى، لأنه في إثباتها إثبات المكان، مما يؤدي إلى القول بأن الله تعالى جسم وهذا مستحيل، غير أن ابن رشد يثبت الجهة للذات الإلهية –بالاستناد إلى تعريف أرسطو لها– دون أن

---

[1]ابن رشد: مناهج الأدلة، ص146.

[2] المصدر نفسه، ص 147.

[3]المصدر نفسه، ص147.

[4] المصدر نفسه، ص147.

يستدعي ذلك القول بالمكان، لأن الجسم لا يمكن أن تكون جهاته الست مكانا له، وأما الجهات المحيطة به فهي مكان له، وإذا ثبت أن الفلك الخارجي ليس خارجه جسما حتى لا يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فهو إذن غير موجود في مكان ومن ثم فالله تعالى غير موجود في مكان لأنه ليس جسما.

ومنه فابن رشد لا يقول بوجود الخلاء، لامتناع وجود أبعاد ليس فيها جسم، ولذلك فالله تعالى لا ينسب وجوده إلى العدم وإنما إلى موجود.

3. الـــرؤيـــة:

اختلف المتكلمون (المعتزلة والأشاعرة) حول مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة، لاختلافهم حول الجهة، لأنها متعلقة بها (في رأي ابن رشد)، فمنهم من أنكرها (المعتزلة) فأنكر الرؤية، ومنهم من أنكرها (الأشاعرة) ومع ذلك أثبتها، فكيف تم ذلك؟ وكيف رد ابن رشد تأويلاتهم؟

أنكرت المعتزلة رؤية الله تعالى يوم القيامة، لقوله عز وجل: **﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ...﴾ [الأنعام آية:(103)]**، نفهم من هذه الآية في رأيهم، أن الله تعالى لا تدركه الأبصار، لأن "ما وقع عليه البصر فمحدود ضعيف محاط به له كل وبعض وفوق وتحت ويمين وشمال وأمام وخلف، وأن الله لا يوصف بشيء من ذلك"[1].

ومنه فنفي الرؤية عنه تعالى، راجع بالأساس إلى انتفاء الجسمية عنه تعالى ثم إلى انتفاء الجهة، وهذا ما يوضحه القاضي عبد الجبار بقوله: "...أما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسما لما صح أن يرى، ونحن نسلم أن الله تعالى لو كان جسما لصح أن يُرى..."[2]، فالله تعالى ليس بجسم، ومن ثم لا يمكن إثبات الجهة له، حتى تصح الرؤية، فالواحد منا "رأى بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالا في المقابل، ولا في حكم المقابل"[3].

---

(1) الإمام يحي بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، د.ت، ج1، ص 64. وأيضا القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، رؤية الباري، تحقيق مصطفى حلمي، أبو الوفا التفتازاني، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، مطبعة مخيمر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، ج4، ص139.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص161.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص175.

وهكذا فإن الرؤية لا تجوز إلا إذا كان المرئي في جهة معينة، ولكنه ثبت أن الله تعالى ليس في جهة تماما، لأنه ليس بجسم، ولهذا السبب أولوا الآيات الكريمة التي تثبت الرؤية هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يأخذوا بالأحاديث التي تثبتها[1] لأنها قد تكون "...خبرا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم"[2].

وأما الأشعرية فحاولوا الجمع بين انتفاء الجسمية عنه تعالى، وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة وهي كاذبة[3]. إن ما عاندوا به قول المعتزلة: أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي، إذ يقول في ذلك فخر الدين الرازي: "...وأصحابنا رحمهم الله –نازعوا في هذه المقدمة– وقالوا لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة، بل لا نزاع (في) الأمر في الشاهد كذلك، لكن لما قلتم إن (ما كان) في الشاهد كذلك وجب أن يكون في الغائب كذلك..."[4]، هذا يعني أن الله تعالى، يُرى يوم القيامة دون اختصاصه بالجهة، لأنه ما يصدق على الشاهد لا يصدق على الغائب بالضرورة، وهذا ما أكد عليه الغزالي (من قبل) بقوله: "...وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة..."[5]. لكن حجة الغزالي هذه تبدو ضعيفة، لأن رؤية الله تعالى للخلق، غير رؤية الخلق له، لأن رؤيته لهم قد لا تحتاج إلى جهة، أما رؤيتهم له فقد تحتاج إلى جهة، فمن الثابت قطعا، أن رؤية الله تعالى غير رؤية الإنسان.

ولذلك ينتقد ابن رشد موقف الأشاعرة هذا، على أنه اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر: "فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني في مكان، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة مخصوصة، ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا، وهي ثلاثة أشياء، حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، وكون

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص147.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص193.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص147.

(4) الرازي (فخر الدين): أساس التقديس، المرجع السابق، ص96.

(5) أبو حامد الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج1، ص96.

المبصر ذا ألوان ضرورة، والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال الجميع علوم المناظر والهندسة"[1].

وعلى هذا فهناك اختلاف تام بين إدراك العقل وإدراك البصر، فإذا كان الأول ليس في حاجة إلى جهة، فإن الثاني يشترطها لحصول الرؤية، فضلا عن توفر شروط أخرى، على اعتبار أنه ثبت في الشاهد أن الرؤية لا تحصل إلا ضمن شروط محددة وهي توفر الضوء، والجسم الشفاف، وكون الشيء المبصر ذا لون. وبدون هذه الشروط تنعدم الرؤية لا محالة. ولذلك يستند ابن رشد، إلى أحد مبادئ الأشعرية، ليقنعهم بموقفه ويلزمهم الحجة، وهو الشرط، ذلك أنه أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب، فكون العالم "عالما لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد وجب طرده في الغائب حتى إذا ثبت كونه حيا بهذا الطريق كذلك في العلم"[2].

إن وجود العلم إذن، مشروط بالحياة في الشاهد، وهكذا الحال في الغائب، وإذا كان الأمر هكذا، ففي الشاهد لا تصح الرؤية إلا إذا توفرت الشروط اللازمة لحدوثها، فلماذا لم تلحق الأشاعرة، الغائب بالشاهد في هذه الحالة على أصلهم[3].

إلى جانب هذا، حاول الغزالي في كتابه المعروف بالمقاصد أن "يعاند هذه المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة وذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة"[4]. أي أن الإنسان يبصر ذاته في المرآة دون أن يكون في جهة، على اعتبار أن المرآة في الجهة المقابلة، والذات لا تحل فيها طبعا، وإنما المرآة تعكس صورتها فقط، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل الذات ترى نفسها من خلال المرآة أم خيالها؟ والخيال طبعا يكون في جهة من الذات؟ ولذلك يعتبر ابن رشد، حجة الغزالي هذه، تنطوي على مغالطة، ذلك "أن الذي يبصر هو خيال ذاته، والخيال منه هو في جهة، إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة"[5].

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص154.
[2] الجويني: الإرشاد، ص186.
[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص155.
[4] المصدر نفسه، ص155.
[5] المصدر نفسه، ص155.

هكذا تمكن ابن رشد من رد تأويلاتهم وإبطال حججهم حول إثبات الرؤية دون إثبات الجهة.

ليتمكن فيما بعد من دحض حججهم حول إمكانية رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: "إحداهما وهو الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، وربما عددوا جهات أخرى غير هذه للموجود، ثم يقولون: وباطل أن يُرى من قِبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون، وباطل أن يرى لمكان أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم، قالوا: وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبل أنه موجود"[1]. غير أن هذه الحجة مرفوضة من جهة المنطق والواقع معا، لأنه إذا رأينا اللون نرى الجسم معه بالضرورة، فاللون لا يخفي الجسم وراءه، وإنما يبرزه ويظهره للأبصار، ولذلك يقول ابن رشد: "والمغالطة في هذا القول بينة: فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، وهذه هي حال الجسم واللون: فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون، ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر، ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكأن يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس، حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل"[2].

وبهذا يلزم ابن رشد الأشاعرة، إن أقروا أن الموجود فقط يبصر، الإقرار بإبصار مختلف الموجودات الأخرى المسموعة منها أو المشمومة أو الملموسة وغيرها... وعندها تنتفي وظائف كل الحواس، وتبقى حاسة واحدة هي البصر، وهذا لا يجوز، ولهذا اضطر المتكلمون "لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى، وهذا كله خروج عن الطبع، وعن ما يمكن أن يعقله إنسان، فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وأن آلة هذه غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا"[3]، أي أنه لا يمكن لحاسة واحدة وهي البصر، أن تلغي

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص155.

[2] المصدر نفسه، ص155.

[3] المصدر نفسه، ص156.

وظائف الحواس الأخرى، إذ بإمكانها أن تبصر ما هو مسموع أو ما هو مشموم... فإن الإقرار بهذا يلغي الغاية التي من أجلها أوجد الله تعالى هذه الحواس، إذ يصبح وجودها عبثا.

وهذا ما جعل ابن رشد، يحدد وظيفة الحواس، وخاصة حاستي السمع والبصر، ليلزم الأشاعرة الإقرار بذلك، يقول في ذلك: "والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يُبصر في وقت ما، فقد يجب أن يُسألوا، فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلابد من أن يقولوا هو قوة تُدرك بها المرئيات: الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلابد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات، فإذا وضعوا هذا قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات، هو بصر فقط، أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط، فقد سلموا أنه لا يدرِك الألوان، وإن قالوا: بصر فقط فليس يدرك الأصوات، وإذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات، ولا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا، وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا، حتى المتضادات، وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه، وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة"[1].

وبهذا فإن ابن رشد، يلزم الأشاعرة الإقرار بأن البصر غير السمع، ومحسوسات هذه لا يمكن أن تكون محسوسات تلك، فاللون يبصر ولا يسمع، والصوت يسمع ولا يبصر، ولا معنى للقول القائل أن حاسة واحدة تجمع بينهما، فهذا مخالف للطبيعة البشرية.

وأما الطريقة الثانية، التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية، فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي الجويني في كتابه المعروف بــ"الإرشاد"[2]، حيث يقول: "...قد أدركنا شاهدا مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال، فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة والأحوال ليست بذوات، فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود، كما أنه إذا رئي جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر..."[3].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص156.

[2] الجويني: الإرشاد، ص75.

[3] المرجع نفسه، ص75.

موقف الجويني هذا هو الموقف نفسه لدى أبي حامد الغزالي، لأن كلاً منهما أقر بأن الرؤية لا تتعلق بالأحوال والصفات، وإنما بالموجود فقط، على اعتبار أن هذا الموجود لا يختلف من موجود لآخر، وإنما هو واحد، ولهذا فنحن نتساءل كيف يتسنى لنا التمييز بين موجود وآخر؟ أليس عن طريق الحواس! ولذلك ينتقد ابن رشد هذا القول بقوله: "...أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء، لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، ولا كان بالجملة يمكن (=ذلك) في الحواس: لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحد، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع ومدرَك البصر"[1]، وعليه فالحواس لا تدرك الشيء في ذاته، وإنما أحواله وصفاته، حتى تتمكن من التمييز بين المبصَرات والمسموعات... أي، أن الحواس تدرك "ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها، فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته"[2]، فالأشياء بذاتها لا تدركها الحواس مباشرة وإنما بتوسط محسوساتها المحددة، أي أنها لا تدرك بذاتها كما هو الحال مع اللون.

وبهذا تمكن ابن رشد من دحض كل حجج الأشاعرة، وبيان فساد تأويلاتهم، ومن ثم إلزامهم بالإقرار بإثبات الرؤية لإثبات الجهة.

والسبب في رأي ابن رشد، الذي أوقع المتكلمين في هذه التأويلات الفاسدة والأقاويل الهجينة على حد قوله هو "التصريح في الشّرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور، وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هاهنا موجودا ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار، لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام، ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت"[3]. فالجمهور إذن، عاجز عن تخيل موجود ليس بجسم، فكل موجود ليس بجسم هو عدم، ولذلك لم يصرّح لهم الشّرع بنفي الجسمية عنه تعالى فوصفه سبحانه

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص157.

[2] المصدر نفسه، ص157.

[3] المصدر نفسه، ص157.

لهم بأوصاف تقربه من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه[1].

ولذلك لا يجوز إطلاع الجمهور على ما يؤول إليه ظاهر الشّرع في الصفات وبما يجب الالتزام معه (الجمهور) ظاهره، لأنه "إذا قيل له: إنه نور وأن له حجابا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى الشمس، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء"[2]، ومن ثم تحقق مقصد الشّرع في حفظ عقيدة المؤمن، من الاضطراب والتشويش.

أما العلماء فيجب عليهم تأويل ظاهر الشّرع لبلوغ اليقين، دون إطلاع الجمهور عليه، لأن الشّرع " قد ضرب للجمهور في هذه المعاني، المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها، التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشّرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا من الناس وألا يُخْلَط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشّرعية النبوية، ولذلك قال عليه السلام: "**إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نترل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم**"[3] "[4].

وهكذا فإن علم الجمهور يختلف عن علم العلماء، فالعلم الأول يمثل فقط ظاهر الشّرع، وهو مجرد مثال لحقيقة باطنة، على العالم إدراكها واكتشافها عن طريق العقل، وهي من اختصاص الخاصة فقط دون العامة.

وعلى ذلك فتأويل المتكلمين لصفة الرؤية، انبنى على مقدمة مفادها أن الله تعالى ليس بجسم ومن ثم ليس في جهة، ومنه لا يمكن رؤيته يوم القيامة هذا بالنسبة للمعتزلة، أما الأشاعرة وعلى الرغم من نفيها للجسمية عن الذات الإلهية والجهة، فإنها تقر برؤيته تعالى يوم القيامة، على اعتبار أن ما يصدق على الشاهد لا يصدق على الغائب بالضرورة، إلا أن هذا أوقعهم في خلط

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص158.

[2] المصدر نفسه، ص158.

[3] قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء رويناه في جزء من حديث أبي بكر بن الشخيمر، ورواه الديلمي بسند ضعيف عن ابن عباس، انظر كشف الحق ومزيل الإلباس للعجلوني، ج1، 225.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص158.

واضطراب بين إدراك العقل وإدراك البصر، ذلك أن الأول ليس في حاجة إلى جهة أما الثاني فهو يشترطها. لكن الغزالي والجويني، يقدمان برهانا آخر، إذ يرى كل منهما أن الرؤية تخص الموجود وحده دون الحالات والصفات، غير أن ابن رشد يلزمهما، إذا كانت الرؤية تخص الموجود فقط، فكيف لها أن تدرك المسموع والمشموم وما إلى ذلك مما يستدعي بهما، الإقرار بوظائف الحواس الأخرى.

ومن هنا يصل ابن رشد إلى التأويل الصحيح، بأن الله تعالى نور يمكن رؤيته يوم القيامة كما تُرى الشمس، فلم يعرض للعامة شك، لأن ظاهر الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تؤكد ذلك، وبإمكان الخاصة فهم حقيقة ذلك بالاعتماد على البرهان اليقيني.

بهذا نستنتج أن ابن رشد، تمكن من تفنيد مقدمات الأشاعرة في تأويلهم للصفات الإلهية، العلم، القدرة، الحياة، الكلام... ووصفها بالقدم لا بالحدوث، ذلك أن هذه المقايسة لا تجب لعدم استواء الطبيعتين، وأن الصفات الإلهية تنسب لله تعالى، كما جاء ذلك في القرآن الكريم، بصورة مطلقة دون تكييف لعجز العقل الإنساني عن إدراك ذلك. كما أن إثباتهم لعلاقة الذات بالصفات كان بمقدمات، تقودهم إلى القول بالتعدد أي بالشرك، لقولهم بأن الصفات زائدة على الذات، ومنه كان عليهم إثبات علاقة الذات بالصفات كما ذكرت ذلك الآيات القرآنية دون السؤال عن الكيف.

هذا إلى جانب إقامته البرهان على أن الله تعالى منزّهٌ عن اتصافه بصفات النّقص التي يتصف بها الإنسان من خلال التأمل في الموجودات، ذلك أن تميزها بالاتساق والانسجام والتمام ينبئ أنها صادرة عن خالق عظيم لا يتصف إلا بصفات الكمال، كما استطاع أن يقوِّض تأويلات المتكلمين حول الصفات المختلَفِ فيها (الجسمية، الجهة، الرؤية)، لأنها تخالف ظاهر الشّرع من جهة، ولأنها توقع إيمان العامة في التشويش والاضطراب من جهة أخرى، ولذلك فالتأويل الذي يتناسب وفهم

اعتمد ابن رشد على مبْدَأ السَّببية كمبدأ أساسي في تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية على حدٍّ سواء، ففي إدْراك الترابط السَّببي بينها إِدْراك الحِكمة من وُجودها مِمَّا يُنبِئُ عن وُجود خالق حكيم لهذا الكون، ومنه فكيف اعتمد ابن رشد على مبدأ السّببية في تفسير حدوث العالم؟ وما تأويله للحِكْمة من وُجوده؟ وكيف تمكّن من تفنِيد تأويل الأشاعرة لمبدأ السببية؟ وهل تمكّن من تبيين الانعكاسات السِّلبية لتأويلهم على مستوى الظواهر الإنسانية؟ وكيف تمكّن ابن رشد من تفسير تلك الظواهر بالاستناد إلى مبدأ السَّببية دون أن يُحَرِّف الشَّرْع عن مَقْصدِه؟

I. السببيــــة وحـــدوث العـــالم:

يرى ابن رشد أن الله تعالى، خلق الوجود بكل ما فيه، يخضع لنظام ثابت، ترتبط فيه الأسباب بالمسببات، فهل القول بالأسباب التي تتحكم في الظواهر الطبيعية يؤدي إلى إنكار الفعل الإلهي كما تعتقد الأشاعرة، أم أن في إنكار الأسباب إنكارا للحكمة الإلهية تماما؟ ومن ثم كيف تمكن ابن رشد من تفنيد تأويلات الأشاعرة في إبطال القول بالأسباب والمسببات؟ وكيف برهن على وجود الفعل الإلهي إلى جانب الإقرار بمبدأ السببية في مسألة حدوث العالم؟

1. دليـــــــل العنـــايـــة:

حدوث العالم عند ابن رشد، يعني أنه مصنوع ومخترع، ولا يعني عنده أبدا أنه مخلوق من عدم، ولذلك يستعمل مصطلح الصنع بدلا من الخلق، فالله تعالى هو صانع العالم ومخترعه، أي أنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه[1]. ودليل الشّرع على ذلك، لا علاقة له بطرق الأشاعرة –كما يقول ابن رشد– لأن طرقهم في ذلك غير يقينية ومن ثم فهي ليست خاصة بالعلماء، ولا هي بسيطة لتتفق ومدارك الجمهور، فالطرق البسيطة تتميز بقلة المقدمات مما يسهل الاستنباط النتائج منها، أما المقاييس الطويلة المركبة من مقدمات كثيرة، فهي بعيدة عن فهم الجمهور، ولذلك لا يستعملها الشّرع في تعليمهم، فكل "من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة وتأول ذلك على الشّرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه"[2].

إلا أن الشّرع لا يعرّف "بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد، وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبها به كالحال في أحوال المعاد، وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرّفوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح"[3]، فالشّرع إذن يعلم الجمهور ما كانت لهم به حاجة كإدراك حقيقة الصنع أو حدوث العالم، وهذا لإدراك حكمة الخالق في صنعته مما يبرهن على عظمته وقدرته، وذلك بالاستناد إلى ما كان له مثال في الشاهد حتى يسهل الفهم، ويتحقق المقصد الشّرعي، أما الأمور

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص161.

[2] المصدر نفسه، ص161.

[3] المصدر نفسه، ص161.

التي يصعب على الجمهور فهمها، ويصعب إيجاد مثال لها في الشاهد، وليست لهم حاجة في تعلمها، فالشّرع نهى عن الخوض فيها مثل الروح، وهذا حفاظا منه على إيمانهم وعقيدتهم من الاضطراب والتشويش.

ومنه فقد سلك الشّرع في تعليم الجمهور فيما يخص مسألة حدوث العالم الطرق البسيطة الواضحة، بالاعتماد على التمثيل، أي تمثيل حدوث العالم بحدوث الأشياء المشاهدة، لأنه ليس هناك مثال لحدوثه[1]، وهذا الطريق يتمثل في دليل العناية.

دليل العناية، يعني أن كل شيء محسوس، وجد من أجل غاية ما أو تحقيق منفعة ما، وهذا بحسب شكله ووضعه، وقدره، مما يثبت أنه وجد عن صانع حكيم، ولم يوجد هكذا بالاتفاق أو الصدفة، حتى يعترف "أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، عَلِمَ على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق"[2].وهذا ما يثبته الواقع عند ابن رشد، فلو تأمل الإنسان في الطبيعة لأدرك ذلك بكل سهولة، فإذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، وكان يصلح للجلوس، بحسب المكان الموجود فيه وكذلك بحسب شكله ووضعه وقدره، علم بالضرورة أن هناك صانعا أوجده في ذلك المكان بتلك الكيفية، أما إذا لم يكن يصلح للجلوس تماما، فهذا يتم بالضرورة أن وجوده في ذلك المكان وبتلك الصفات، كان بالاتفاق لا غير[3].

وعليه فالغاية "سارية في الكون بأسره، والطبيعة لا تفصل باطلا والصناعة في ذلك والطبيعة واحدة، بل الطبيعة أحق بذلك"[4]، وهذا ما نلمسه في الكون كله فالشمس والقمر وسائر الكواكب، هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وبدونها تصبح الحياة مستحيلة على وجه الأرض بالنسبة لكل الكائنات الحية، كما أن الحيوانات المائية في حاجة إلى الماء كي تعيش والحيوانات الطائرة في حاجة

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص162.
(2) المصدر نفسه، ص162.
(3) المصدر نفسه، ص162.
(4) ابن رشد: السماع الطبيعي، ص17.

إلى الهواء لكي تحيا، وأي اختلال في هذه الخلقة أو البنية يؤدي إلى استحالة وجود هذه الحيوانات[1] بهذا نعلم على "القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل ذلك من قصد قاصِدَه، ومريد أراده وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع، وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق"[2].

وعلى هذا تمكن ابن رشد من دحض الآراء التي تقول بأن وجود العالم على هذه الصورة وبهذه الكيفية كان مجرد صدفة أو بالاتفاق، لأن ما يحدث بالاتفاق، لا يمكن أن يكون بهذا النظام والترتيب المحكم بين كل الظواهر، فكل ظاهرة هي سبب وجود الأخرى، وأي خلل في هذا النظام يؤدي إلى اختلال الحياة في العالم كله، مما ينم عن أن العالم مخلوق بإرادة مطلقة من قِبل الله عزّ وجل، فالعناية الأولى بنا "إنما هي عناية الله تبارك وتعالى، وهو السبب في سكنى على الأرض، وكل ما هو موجود هاهنا من خير محض، ففي إرادته وقصده"[3].

ودليل العناية هذا –كما يرى ابن رشد– "دليل واضح بسيط، لأنه يقوم على أصلين معترف بهما عند الجميع، أحدهما أن العالم بكل ما فيه من أجزاء وجد موافقا لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات إلى هاهنا، والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد، ويهدف إلى تحقيق غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة"[4]. فينتج عن هذين الأصلين بالطبع، "أن العالم مصنوع وأن له صانعا، وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا، ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع"[5]. فدليل العناية إذن أشرف الأدلة، لأنه يدل على وجود الخالق من جهة وعلى حدوث العالم من جهة أخرى.

غير أن هذا الدليل لا يشير إليه العقل فقط، وإنما كذلك الكتاب العزيز في غير ما آية من الآيات الكريمة، التي يذكر فيها بدء الخلق[6]، فمنها قوله تعالى: **﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ**

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص162-163.

[2] المصدر نفسه، ص163.

[3] ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص171.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص163.

[5] المصدر نفسه، ص163.

[6] المصدر نفسه، ص163.

أَوْتَاداً﴾ إلى قوله: **﴿وَجَنَّات أَلْفَافاً﴾** **﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً لِنُخْرِجَ بِهِ حَباً وَنَبَاتاً وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾ [النبأ الآيات:(6-16)]**.

هذه الآيات الكريمة –في نظر ابن رشد– تبين مدى موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، ذلك أن القرآن الكريم نبه على أمر بديهي لكل الناس، وهو أن "الأرض خُلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنه لو كانت متحركة، أو بشكل آخر غير شكلها أو في موضع غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نُخلق عليها"[1]، ولذلك شبهها الله تعالى في الآية الكريمة: (**أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً**) بالمهد، فالمهد وضع خصيصا ليكون فراشا للإنسان يمكنه من الراحة والاستقرار، فكذلك الأرض خلقها الله تعالى ليسكنها الإنسان ممهدة للاستقرار عليها والتقلب في أنحائها[2]، فالمهاد "يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز! وأفضل هذه الاستعارة! وأغرب هذا الجمع! وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها"[3]، أما في قوله عز وجل: **﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾**، فإنه شبه الجبال بالأوتاد لأنها تمسك الأرض أن تميد، كما يثبت البيت بالأوتاد[4]، ومن ثم يتسنى للفرد الاستقرار لأنها لو كانت بغير هذه الحال، لا استحالت الحياة عليها.

هذا إلى جانب أن الله تعالى، نبه على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان في قوله: **﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾**، فالليل هنا مشبه بالسترة واللباس، لأنه ستر عن الحيوان[5]، من جهة، ويقي من حرارة الشمس من جهة أخرى وخاصة بالنسبة للحيوان والنبات، فحياتهما تتعلق بالشمس، ولولا غيبتها بالليل لهلكت هذه الكائنات لا محالة. ولليل منفعة أخرى

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص163-164.

(2) محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، القرآن الكريم، بيروت، ط1، 1401هـ-1981م، القسم العشرون، تفسير جزء عم، ص6.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص164.

(4) محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، القسم العشرون، تفسير جزء عم، المرجع السابق، ص6-7.

(5) المرجع نفسه، القسم العشرون، جزء عم، ص7.

بالنسبة للحيوان، تتمثل في استغراقه في النوم لذهاب الضوء عنه، مما يمكن حواسه من السكون، ولذلك قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً**﴾ **[النبأ آية:(9)]** أي مستغرقا من قبل ظلمة الليل[1].

ثم قال تعالى: ﴿**وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً**﴾ **[النبأ آية:(12-13)]**، فلفظ البنيان عند ابن رشد يعبر عن معنى الاختراع وعن معنى الإتقان الموجود فيها والنظام والترتيب[2] كما أن لفظ البنيان يعني الخلق لا الاختراع في كتب التفسير، فهي محكمة الخلق بديعة الصنع[3]، وهذا الاختلاف بين ابن رشد وكتب التفسير راجع بالضرورة إلى اختلاف المذاهب.

أما لفظ الشدة، فهو يعبر عند ابن رشد، عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يُخاف أن تخِرَّ كما تخر السقوف والمباني العالية[4]. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَّحْفُوظاً وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ...**﴾ **[الأنبياء آية:(32)]**، لكن لفظ الشدة في كتب التفسير لا يدل على القوة التي جعلت فيها على الحركة، وإنما على قوة الإحكام والإتقان، فهي متينة في إحكامها وإتقانها، لا تتأثر بمرور العصور والأزمان[5].

من هنا نلاحظ أن تفسير ابن رشد للفظ الشدة أدق من التفسير الذي ورد في كتب التفسير، لأن قوة الإحكام والإتقان، تتضمن لا محال قوة الحركة.

وكل هذا تنبيه من الله تعالى على "موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلا عن أن تقف كلها"[6]، فكل شيء خلق بإتقان لموافقة الموجودات الموجودة على الأرض وليس صدفة. كما أن للشمس منافع كثيرة موافقة لموجود ما على الأرض في مقدمتها، قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً**﴾ **[النبأ آية:(13)]**. فالشمس هنا مشبة بالسراج،لأن كليهما طارئ على الظلمة، فالأصل هو الظلمة، فلولا السراج لما تمكن الإنسان

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص165.

[2] المصدر نفسه، ص165.

[3] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، القسم العشرون، تفسير جزء عم، ص7.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص165.

[5] محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، القسم العشرون، تفسير جزء عم، ص7.

[6] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص165.

بالانتفاع بحاسة بصره بالليل، وكذلك لولا الشمس لما انتفع الحيوان من حاسة بصره أصلا[1].ولتزول المطر أيضا منافع كثيرة للنبات والحيوان، وأن نزوله بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، لا يمكن أن يحدث هنا بالاتفاق، بل سبب ذلك العناية بما هاهنا[2]، فقال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً**﴾ **[النبأ آية:(14-16)]**.

من هنا نستنتج أن الكون بكل ما فيه لم يحدث بالاتفاق، وإنما كان موضوعا من خالق حكيم، وهذا ما يتجلى بوضوح في موافقة أجزاء الظواهر لخدمة غاية واحدة هي وجود الإنسان فكل الشواهد الحسية تبين أنها حدثت ليتمكن الإنسان من الحياة والعبادة، وهذا ما يدركه العامي والخاصي على السواء.

2. دليـــل الجـــواز (إنكـــار حكمـــة الصـــانـــع):

دليل العناية عند ابن رشد، يتعارض تماما مع دليل الأشاعرة في معرفة الله تعالى، لأنه يقوم على إنكار العناية التي تتخلل الموجودات والتي تعبر بالضرورة عن حكمة الصانع وقولهم بالجواز، ذلك أنه من الجائز أن يكون العالم على غير هذه الصورة، فليست هناك عناية معينة توجب وجوده على صورة محددة بالذات، وإلا اختل العالم كله وفسد، فكل موجودات العالم عند الجويني بأشكالها وهيئاتها واختصاصها بأعراض معينة، كل هذه الأشياء أمور جائزة[3]. وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر، وإذا كان الجسم ساكنا فإنه من الجائز عقلا تصوره متحركا، وإذا كان مرتفعا فمن الممكن تقريره منخفضا، وأيضا كان من الممكن أن تكون مستديرات العالم مربعة وكواكبه لها نظام آخر وترتيب مختلف[4].

وبهذا ينفي الجويني الموافقة بين الإنسان وأجزاء العالم، ومن ثم نفى الحكمة الإلهية في الاختراع للعالم بكل ما فيه[5]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان كل جزء من أجزاء العالم بإمكانه أن يكون بشكل مختلف على ما هو عليه كأن يكون أصغر أو أكبر... فلا تكون "نعمة

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص165.

[2] المصدر نفسه، ص165.

[3] الجويني: العقيدة النظامية، ص11.

[4] المرجع نفسه، ص11.

[5] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 166.

هاهنا يُمتنَّ بها على الإنسان مستغن عنه أو هو مستغن عنها فليس وجوده بإنعام عليه، وهذا كله خلاف ما في فطر الناس"[1]. وعليه فإنكار الضرورة بين مختلف الموجودات هو مخالف لفطر الناس. ومنه فمن "أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[2].

وعلى ذلك ترجع الأشاعرة، تعاقب الأسباب والمسببات إلى العادة لا غير، فالقول بتلازم الأسباب، ناتج عن العقل فقط، وليس هناك تلازم حقيقي على مستوى الواقع، بحيث يتسنى لنا القول أن أحدهما سبب والآخر مسبب، إذ تعود الإنسان كلما رأى ظاهرتين متلازمتين ظن أن إحداهما سبب والأخرى مسبب، وفي الحقيقة ليس هناك تلازم ضروري بينهما، ولذلك يقول الغزالي: "إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر"[3].

لكن إبطال التلازم الضروري بين الظواهر يعتبر إبطالا للحكمة، لأن "المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب"[4]، فكلما أدرك الإنسان حقيقة الترابط الضروري بين الظواهر الطبيعية، أدرك الحكمة الإلهية في إيجادها على ذلك النحو ولذلك يقر ابن رشد أنه "يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاطوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جنود الله تعالى، التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه، ولحفظها، وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجرام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى أنحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة فمن أظلم ممن افترى

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص166.

[2] المصدر نفسه، ص166-167.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص195.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص167.

على الله الكذب"[1]. إن إبطال الضرورة بين الموجودات، يؤدي لا محالة إلى جهل الإنسان بحقيقة الكون من جهة وبعظمة الخالق وحكمته من جهة أخرى.

لكن أبا يعرب المرزوقي انتقد ابن رشد في هذا على أنه لم يدرك التمييز الذي أقامه الغزالي بين الأمر المتعلق بالضرورة العقلية (في الرياضيات والمنطق) وبين الأمر المتعلق بالوجود حيث لا يكون للضرورة العقلية أي وجود، كما أنه يميز العلوم التي تقوم على التجربة أو الاعتقاد في العادة التي تمدنا بالقوانين، عمليا هي مقبولة، لكنها غير مقبولة وجوديا[2]، غير أن هذه القوانين هي قوانين احتمالية لأنها لم تتأسس على مبدأ السببية وإنما على مبدأ العادة، وهذا المبدأ عاجز عن تفسير الظواهر الطبيعية والوصول إلى قانون يتحكم فيها ومن ثم فهو مبدأ غير علمي، كما أنه لا يمكننا من إدراك حكمة الخالق في الخلق.

إن وجود الأسباب عن المسببات عند ابن رشد، "لا يخلو من ثلاثة أوجه، إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذيا، وإما أن يكون من جهة الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطراب، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع، بل إنما تدل على الاتفاق"[3]. ومنه فالقول بالاتفاق في حدوث الظواهر يؤدي بالضرورة إلى إبطال الحكمة وإنكار الصانع، فأية حكمة هاهنا، إذا كانت اليد مثلا بشكلها وعدد أصابعها ومقدارها، ليس ضروريا لا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها أو في احتوائها لجميع الأشياء المختلفة الأشكال، وموافقتها لإمساك آلات الصنائع، وكان كل ذلك بالاتفاق لا غير، فلا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر، مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله[4]. وعلى هذا "متى رفعنا الأسباب والمسببات، لم يكن هاهنا شيء يردُّ به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا،

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص89.

(2) Abou Yaarub Al Marzouki: Le concept de causalité chez Gazali, Edition Bousslama, Tunis, 1ere édition, p52.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص167.

(4) المصدر نفسه ، ص167.

وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"[1].

فالقول بالاتفاق إذن، يضعنا في مأزق فلسفي أمام الدهريين في الرد على موقفهم في إنكار الصانع، ورد كل شيء إلى الأسباب المادية، فهي وحدها الفاعلة، مما يؤدي "أن يكون كل فاعل صانعا، وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله إبطال للخلق والحكمة "[2]، ونفي للصانع، وهذا لا يجوز.ولذلك حاول الجويني الخروج من هذا المأزق بإقراره "إن العالم على ما هو عليه (...) جائزا أن يكون على وجه آخر مختلف تماما، وهذا الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها، ومع هذا فقد تخصصت بهيئات وأوضاع وأوقات، وهذا التخصيص يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات، إذ إنه من المحال إثبات هذا الاختصاص اتفاقا مع غير مقتضى، وهذا المخصص بالإرادة هو الله تعالى، فهو الذي أوقع تلك الأمور الجائزة على الوجه الذي اختاره بمحض المشيئة"[3]. فالله تعالى هو المخصص الوحيد لأحد الجائزين دون الآخر، إلا أن ابن رشد يرى أن هذا الكلام لا يجوز، فالإرادة الإلهية تتجلى في جعل أحد المسببات سببا في حدوث الآخر، أما إذا لم ينتج أحدهما عن الآخر، فقد كان بالاتفاق لا محالة، فأشياء "كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقسات أن تمتزج امتزاجا ما بالاتفاق، فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق"[4].

غير أن موقف الأشاعرة هذا مرفوض عند ابن رشد، لأن العالم يحكمه نظام دقيق ترتبط فيه الأسباب بالمسببات ارتباطا ضروريا، مما يجعل الامتزاجات محدودة ومقدرة، والموجودات الناتجة عنها واجبة، لا يتخللها أي خلل، وبذلك فهي لم تحدث بالاتفاق، فما يحدث بالاتفاق هو أقل ضرورة[5]، وهذا ما توضحه الآية الكريمة في قوله تعالى: **﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ [النمل آية:(88)]** إلا أن ابن رشد يتساءل أين هو الإتقان، في إحداث الموجودات إذا قلنا بالجواز، لأن الجائز، ليس هو أولى بالشيء من ضده، وكذلك في قوله تعالى: **﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن**

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص167.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص102.

[3] الجويني: العقيدة النظامية، ص11-12.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص168.

[5] المصدر نفسه ، ص168.

تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ [الملك آية:(3)]، إلا أن القول بالجواز يؤدي بالضرورة إلى التفاوت، فإذا كان العالم بكل ما فيه كان يمكن أن يوجد على غير هذه الصورة ووجد على هذه، فهذا أعظم تفاوت في رأي ابن رشد، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة؟![1].

وعليه فالقول بالجواز هو أقرب إلى أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده، مع أنه (علاوة على أنه) ينفي الحكمة عنه، هو أنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساط بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليه وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب، لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما. لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة[2]، ومن ثم فحدوث الأشياء بالجواز، قد يكون عن فاعل حكيم عن الاتفاق عنه، مثل سقوط الحجر على الأرض، بدافع الثقل الذي فيه، فيسقط على وجه منه دون وجه، وعلى وضع دون وضع... وما يترتب على هذا هو إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، أو إبطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك[3].

إن تأويل الأشاعرة لحدوث العالم بالاعتماد على مبدأ الجواز، يعني إلغاء حكمة الخالق في صنع الموجودات، لأن حكمته تتجلى بكل وضوح في ترابط الأسباب والمسببات وفي النظام المحكم الذي يحكم الكون، فإذا قلنا إن التقاء الظواهر كان بالاتفاق، أي ترابط عرضي لا جوهري، فهذا نفي للحكمة ومن ثم إنكار الصانع.

3. إنكـــار الطبـــائـــع لا يعـــني إنكـــار الصـــانـــع:

إن السبب الحقيقي، الذي دفع بالأشاعرة، إلى نفي طبيعة الموجودات هو اعتقادهم، أنه في إثباتها، إثبات فاعل غير الله تعالى، وهذا لا يجوز، فأبطلوا كل القوى الطبيعية، بما فيها قوانين السببية، وذلك بإبطالهم القول بطبائع قديمة أو "تكون للطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة، وهذا باطل. لأن ذلك يعني أن تكون قائمة بنفسها مضاهية في ذلك للجواهر، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر، وهو ما سبق إثبات بطلانه"[4].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص168.

[2] المصدر نفسه، ص169.

[3] المصدر نفسه ص169.

[4] الجويني: الشامل في أصول الدين، ص125-126.

وإذا ثبت ذلك، فإنه يبطل القول بطبيعة مؤثرة، كما أن (الجويني) أبطل القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، الأرض) كأصل لتكون الأنواع على الاعتبار أن امتزاج العناصر الأربعة محال، لأن الامتزاج لو كان بتداخلها، فهو محال، لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيزا، إذن هذا يؤدي في رأيه إلى تجويز دخول العالم في حيز الخردلة، وهو أمر محال قطعا، كما أن القول بامتزاج العناصر يعني أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة، واليبوسة والرطوبة، وهو أمر باطل عقلا، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر، كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل[1].

وهذا ما ذهب إليه الباقلاني، حيث نفى هو الآخر القول بالطبائع، لأنها لا يمكن أن تكون هي الفاعلة، فالفاعل الحقيقي هو الله تعالى لا غير، يقول في ذلك: "إن القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع قول باطل، وذلك لأن هذه الطبائع، أعراض محدثة متضادة على الأجسام، وأن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئا، لأن الفاعل لا يكون إلا حيا عالما قادرا(...)، إذا كان فعله محكما، فلم يجز أن تكون هذه الطبائع فاعلة للعالم"[2].غير أن هذا الموقف لا يمكن قبوله –في نظر ابن رشد– فلسفيا ولا حتى دينيا، لأن الله تعالى هو مخترع الأسباب، وهو الذي جعلها أسبابا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها[3].

كذلك إن اعتقادهم، بأن القول بالقوى الطبيعية، يؤدي إلى القول بصدور العالم عنها، قول لا يستقيم مع حقيقة الطبيعة، لأنها مصنوعة، وأنه "لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالِم، بجحده جزءا من موجودات الله، ذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه، ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته"[4]. فالإقرار إذن بفعل القوى الطبيعية عند ابن رشد، يعني الإقرار بفعل الله تعالى، لأنه هو خالق كل شيء وموجد كل الأسباب، ومن أنكر ذلك فقد أنكر فضل الله تعالى لا محالة.

---

(1) الجويني: الإرشاد، ص236.

(2) الباقلاني (القاضي أبو بكر): التمهيد في الرّد على الملحِدة والمَعطِّلة والرَّافضة والخوَارِجْ والمُعتزِلة، تقديم محمود محمد الخذيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948م، ص54.

(3) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص170.

(4) المصدر نفسه، ص170.

وما حمل الأشاعرة على إنكار فعل القوى الطبيعية، هو اعتقادهم أن الفاعل لابد أن يتصف بإرادة مطلقة قادرة على فعل الشيء وضده، وهذا ما يتصف به الله تعالى وحده، دون الموجودات الأخرى، ولذلك قالوا بأن العالم جائز أن يكون على هذه الصفة أو على صفة أخرى، والله تعالى بإرادته المطلقة هو الذي يخص صفة على أخرى أو شكل دون آخر، غير أن إدراك النظام والترتيب الذي يحكم الطبيعة في نظر ابن رشد يمكننا من إدراك أنه لا يمكن أن يصدر، إلا عن فاعل مريد وهو الصانع[1].

إن إنكار الأشاعرة لفعل القوى الطبيعية، يؤدي بهم إلى إنكار الحكمة عن الصانع لا محالة، أو دخول سبب "الاتفاق في الموجودات، فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء، أعني [لا] لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق، ولو علموا كما قلنا، أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جند الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه ولحفظها"[2]. فالحكمة الإلهية تتجلى في إدراك حقيقة النظام السببي، الذي يحكم الظواهر الطبيعية، ذلك أنه من غير الحكمة أن يصدر الفعل الإلهي دون تحديد غاية معينة في إيجاد الأشياء، فالله تعالى "أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجرام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى أنحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة، فنحن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب"[3].

فالأشاعرة في تأويلها لحدوث العالم أنكرت تأثير القوى الطبيعية، بما في ذلك مبدأ السببية، وامتزاج العناصر الأربعة، في إحداث الأشياء، حتى لا تثبت فاعلا آخر غير الذات الإلهية، وبذلك تثبت لها قدرة مطلقة في خلق الموجودات واختيارها، غير أن ابن رشد يرى أنه في الإقرار بتأثير القوى الطبيعية الإقرار بحكمة الصانع ووجوده، ولا يعني ذلك أبدا أننا أثبتنا فاعلا آخر غير الله تعالى، لأن كل شيء من صنعه وحده.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص170.

(2) المصدر نفسه ، ص170.

(3) المصدر نفسه ، ص171.

II. السببيـــة والظواهـــر الإنسانيـــة:

حاول الأشاعرة تفسير حقيقة الظواهر الإنسانية، مثل النبوة، والقضاء والقدر والجور والعدل... بهدف إثبات عظمة الخالق وقدرته المطلقة، في اختيار الأمور وإحداثها، دون أن يكون لوجود آخر، بما فيه الإنسان، أي أثر في إحداثها، أي أنه لا إرادة في اختيار الفعل وتحقيقه، فهل تمكن الأشاعرة فعلا من تفسير تلك الظواهر، رغم إنكارهم مبدأ السببية، دون مخالفة ظاهر الشّرع؟؛ وإن كان كذلك، فكيف فند ابن رشد تأويلاتهم؟ وكيف برهن على تلك الظواهر بما يتفق ومقصد الشرع الإسلامي؟

1. النبـــوة والمعجـــزة:

موضوع النبوة، هو الموضوع الثاني الذي خصه ابن رشد بالمناقشة، إذ عمل على دحض تأويلات المتكلمين حوله، بإضعاف طريقتهم في التدليل على النبوة ومحاولة إثباتها بإقرانها بالمعجزة، مما دفعهم إلى بيان حقيقة النبوة ببيان الأصول التي تبنى عليها، إلى جانب بيان حقيقة المعجزة وهل هي كافية وحدها للتدليل على وجود النبوة؟

عمد المتكلمون إلى الخوض في موضوع النبوة، بهدف بيان إمكانية وقوعها وذلك بالاعتماد على قياس الغائب على الشاهد، فإنه قام الدليل "على أن الرب تعالى خالق الخلق ومالكهم"[(1)]، وقد ثبت في الشاهد أن من "له الأمر والخلق والملك له أن يتصرف في عباده بالأمر والنهي وله أن يختار منهم واحدا لتعريف أمره ونهيه فيبلغ عنه إليهم"[(2)]. فكذلك الأمر في الغائب، فمن الممكن أن يختار الله تعالى واحدا من عباده، ليبلغ عنه شريعته إلى الناس كافة.

غير أن تصديق النبي من طرف الناس، لا يتم إلا بوجود حجج وأدلة تبين صدق دعواه، وإحدى هذه الحجج عند الأشاعرة " اقتران المعجزة "بدعوى النبي" نازلة مترلة التصديق بالقول"[(3)] .بمعنى أن المعجزة وحدها غير كافية لإثبات وجود النبوة، إلا إذا اقترنت بدعوى النبوءة، فمثلا أن "رجلا من عرض الناس إذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير من الخلق وقال أيها الناس أني رسول

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص420.

(2) المرجع نفسه، ص421.

(3) المرجع نفسه، ص421.

هذا الملك إليكم وآية صدقي في دعواي أنه يحرك هذا الستر إذا استدعيت منه، ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا في دعواي الرسالة عنك فحرك هذا الستر فحرك في الحال علم قطعا ويقينا بقرينة الحال أنه أراد بذلك الفعل تصديق المدعي ونزل التحريك منه على خلاف العادة مترلة التصديق بالقول"[1]. وعليه فإن تصديق دعوى من ادعى النبوة مشروطة بظهور علامة من علامات الملك عليه أي المعجزة.

غير أن هذه الطريقة –عند ابن رشد– وإن كانت لائقة بالجمهور، إلا أنها قائمة على مقدمات وأصول غير يقينية، ذلك أنه "ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة، إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل من الملك، وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته، إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله"[2]. ومنه فظهور المعجزة على يدي من ادعى النبوة غير كافية، لإثبات نبوته لأنه لا يعلم مصدر تلك المعجزة، هل هي من الملك فعلا أو من ساحر مثلا؟! وإزالة هذا الغموض، وبيان حقيقة المعجزة ومصدرها، لابد من الاحتكام إلى الشّرع أو العقل، ومحال "أن يدرك هذا بالشّرع، لأن الشّرع لم يثبت بعد، والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم"[3]. وعلى هذا فإن إثبات النبوة لا يكون لا بالشّرع ولا بالعقل، فبأي وسيلة إذن يمكن إثباتها؟

يشترط ابن رشد، لإثبات النبوة صحة المقدمتين التاليتين: إحداهما "أن هذا المدّعى الرسالة، ظهرت على يديه المعجزة، والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي، فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي"[4].وصدق المقدمة الأولى لا يتبين إلا بالاعتماد على الحس، ذلك أنه الوسيلة الوحيدة، التي تمكننا من التأكد من صحة المعجزة، وأنها ليس مما يتأتى للأشخاص عن طريق صناعة ما أو القيام بسحر ما، كما حدث مع سيدنا موسى عليه السلام، إذ تنقلب عصاه إلى حيّة تلقف

[1] الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص421-422.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص174.

[3] المصدر نفسه، ص174.

[4] المصدر نفسه، ص174.

كل ما صنعه السحرة من أفعال حيث جعلوا الحضور يتخيلون حبالهم وعصيهم تسعى، ولكنها عاجزة تماما عن أن تلقف ما حولها، كما هو الحال مع عصى موسى عليه السلام، مما جعلهم يدركون عظمة الفعل الذي قدمه موسى عليه السلام على صدق نبوته، وأنه لا يمكن أن يقوم به أي شخص مهما فعل، فهو إعجاز إلهي محض، فإيمانهم إذن، بالمعجزة وتصديقهم بها وبنبوة موسى عليه السلام كان من خلال الحس، فهو الوسيلة الوحيدة التي تجعلنا "نسلم أن هاهنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين، نقطع قطعا، أنها ليست مما يستفاد لا بصناعة غريبة من الصنائع ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو تخيلا"[1].

أما صدق المقدمة الثابتة: "إن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول" فإنها مشروطة بضرورة الاعتراف بوجود الرسل أولا، وبعد الاعتراف بأنها (المعجزة) لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته ثانيا[2]، فلا يمكننا إثبات أن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول، ونحن لا نعتقد بوجود الرسل ولا بالمعجزة التي تثبت دعواه فلابد "أن يكون جزءا هذا القول، أعني المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني"[3]، أي الاعتراف بوجود الرسل من جهة وبالمعجزة من جهة أخرى، قبل الحكم على صدق دعوى الرسول من خلال المعجزة.

وبهذا فإن ابن رشد، لا يستند إلى العقل في إثبات وجود الرسل، على خلاف الأشاعرة، إذ تعتبر ذلك من الأمور الجائزة عقلا، والدليل "على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين، وانقلاب الأجناس ونحوها، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبدا بأن يشرع الأحكام، ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح"[4]. فوجود الرسل إذن بالنسبة للجويني خاصة وللأشاعرة عامة، من الأمور الجائزة عقلا، لأنه ما من مانع يمنع وجودهم لا من جهة التحسين أو التقبيح، إلا أن ابن رشد يعترض على هذا الدليل

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص175.

[2] المصدر نفسه، ص175.

[3] المصدر نفسه، ص175.

[4] الجويني: الإرشاد، ص125.

بشدة، لأن هذا الجواز الذي يقولون به يعتبر جهلا، لأنه يختلف عن الجواز الذي هو في طبيعة الموجودات مثل قولنا: إن المطر جائز أن يترل وأن لا يترل[1].

فالجواز الذي "هو من طبيعة الموجود هو أن يخشى أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا، على هذه الطبيعة بالجواز، والواجب ضد هذا، وهو الذي يُحسُّ وجوده دائما فيقضى العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب"[2]. وبهذا فإن وجود الرسل عند ابن رشد لا يدخل في حكم الجواز وإنما في حكم الوجوب بدليل أنه لو كان "الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود، وأما الخصم يدعي أن ذلك لم يُحس بعد، فالجواز الذي تدعيه هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع"[3]، فجهل الأشاعرة بالإمكان راجع بالأساس إلى اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد، فالإحساس بوجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد، فهذا القياس يصح إذا كانت الطبيعة واحدة بالنسبة لحدود القياس، أما إذا كانت مختلفة فهو لا يصح تماما[4].

وليدلل ابن رشد على جهل الأشاعرة بالإمكان، افترض وجود الإمكان في نفسه في الماضي، وإمكانا بحسب الأمر في نفسه لا بحسب علمنا في المستقبل، فإذا خرج إلى الوجود أحد المتقابلين من هذا الإمكان، أصبح إمكانا في علمنا، ويبقى الأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين، بمعنى أنه أرسل أو لم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط[5]ن وهذا الجهل —في رأي ابن رشد— لا يمكننا من الحكم، بأن كل من ظهرت "علامة زيد عليه فهو رسول، إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا"[6]، أي أنه إذا لم نعلم مثلا

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص175.

[2] المصدر نفسه، ص175.

[3] المصدر نفسه، ص175.

[4] المصدر نفسه، ص176.

[5] المصدر نفسه، ص176.

[6] المصدر نفسه، ص176.

أن زيد أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل، فكيف لنا أن نعرف العلامة التي تميز الرسل عن غيرهم، وطبيعة تلك العلامة؟ وهل كل من ظهرت عليه تلك العلامة فهو رسول؟

ولذلك يتساءل ابن رشد مع الأشاعرة، في حالة ما إذا سلمنا بوجود الرسالة إلى جانب المعجزة، فمن أين يصح لنا الحكم، بأن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ ونحن لا نستطيع البرهنة على ذلك من خلال السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد ولا سبيل إلى أن يدّعي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، و لم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة[1].

فالإجابة على السؤال السابق إذن، تستدعي مشاهدة المعجزات على أيدي الرسل، والتأكد من عدم ظهورها عند أشخاص آخرين إلى جانب الإقرار بوجود رسالتهم.

ومن هذا المنطلق، بيّن ابن رشد، عجز الأشاعرة عن البرهنة على صدق الحكم السابق "أن كل من ظهر على يديه المعجز فهو رسول"، وأنهم لم يهتموا بدلالة المعجزة في ذاتها، وهذا لأنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، كما أن الحكم السابق لا يمكن إقراره إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل[2]. فالمعجز وإن كان فعلا عجيبا خارقا، والكل يجمع على أنه إلهي، إلا أنه عاجز عن إثبات وجود الرسالة بشكل قطعي، إلا "من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سُلِّم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول"[3].والمعجزة غير كافية للدلالة على وجود الرسالة، لأن العقل –في نظر ابن رشد– غير قادر على إدراك العلاقة بينهما، إلا "أن يُعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص176.

(2) المصدر نفسه، ص177.

(3) المصدر نفسه، ص177.

هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وأن ذلك طبيب، فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن"[1].

فالأشاعرة بهذا لم تعط المعجزة دلالة في ذاتها، كونها دالة على وجود الرسالة وعلى أنها فعل من أفعال الرسول وحده لا يشاركه فيه أحد، مما جعل ابن رشد يضعف استدلالهم مرة أخرى من هذه الزاوية، فيقول حتى لو اعترفنا بوجود الرسالة، على أن نتزل الإمكان متزلة الوجود، واعترفنا بالمعجزة كونها دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة "وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوِّز أن المعجز على يدي غير رسول، على ما يفعله المتكلمون، لأنهم يجوِّزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي"[2].

ومنه فالأشاعرة لا يخصون الرسل فقط بالمعجزات، وإنما يجوّزون حصولها كذلك للساحر والولي، فالجويني يقول في ذلك: "... ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى ابتداء، ولا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما مهدنا –فيما سبق– وليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة، فإن المعجزة لا تدل لعينها، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة ونزولها متزلة التصديق بالقول"[3]. وعليه فلا فرق بين المعجزة والكرامة والسحر عندهم، من حيث جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة، فالمعجزة عندهم لا تصح إلا إذا اقترنت بدعوى النبوءة "فشرط المعجزة الدعوى، فإذا فقدت كانت خوارق العادات كرامة للأنبياء..."[4] ، لكن شرط الأشاعرة هذا لا يصدق على الدعوى إذا كانت كاذبة، بمعنى أنه إذا ادّعى شخص الرسالة و لم يظهر على يديه المعجز، فتكون دعوى بلا دليل، ومن ثم فهي دعوى ساقطة، لأن "... المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقا والمستحيل خارج من قبيل المقدورات، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق، كوجوب اقتران الألم بالعلم به في بعض

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص177.
[2] المصدر نفسه، ص177.
[3] الجويني: الإرشاد، ص130.
[4] المرجع نفسه، ص131.

الأحوال. وجنس المعجزة يقع من غير دعوى، وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب، فاعلموا ذلك"[1].

لكن هذا الدليل –بالنسبة لابن رشد– لا يثبته السمع ولا العقل، لأن الأشاعرة يجوّزون ظهور المعجزة على يدي الساحر، وهذا الشخص ليس صادقا ولا فاضلا، يقول ابن رشد في ذلك: "لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذين يعنى الله بهم، وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز، لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يجوّز ظهورها على يدي الساحر، فإن الساحر ليس بفاضل"[2]، ولهذا السبب، لا يمكن اعتبار ما يحدث على يدي الساحر معجزة، وإنما هو مجرد تخيل لا قلب عين، ولهذا المعنى ذاته هناك من المفكرين من أنكر الكرامات[3].

والدليل كذلك على فساد طريقة الأشاعرة، في إقران دلالة المعجزة بدعوى الرسالة، أن الشارع صلى الله عليه وسلم "لم يَدْعُ أحدا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قدّم على يدي دعواه خارقا من خوارق الأفعال مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق، فإنما ظهر في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها"[4]، قال تعالى: **﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾ [الإسراء آية:(90)]** إلى قوله: **﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَراً رَّسُولاً﴾ [الإسراء آية:(93)]**، وقوله تعالى: **﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُون...﴾ [الإسراء آية:(59)]**.فهذه الآيات الكريمة، تدل دلالة قاطعة، أن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم لم تستند إلى التحدي بالمعجزة من أجل الإيمان بها من طرف الناس، وإنما استندت إلى الكتاب العزيز، فقال تعالى: **﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء آية:(88)]**، وقال: **﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ...﴾ [هود آية:(13)]**، وعلى هذا فمعجز

[1] الجويني: الإرشاد، ص133.
[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص178.
[3] المصدر نفسه، ص178.
[4] المصدر نفسه، ص178.

محمد صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس، وكان دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز[1].

ولكننا قد نتساءل مع ابن رشد، كيف اعتبر القرآن معجزًا، خاصة وأنه ضعف من دلالته على وجود الرسالة وعلى وجود المرسل أيضا، هذا إلى جانب أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزا، فإن من "رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده، إذ هو كلام، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع، قال إنما صار معجزا بالصرف، أعني يمنع الناس عن أن يأتوا بمثله، لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكذا، فإنما يخالف المعتاد، بالأكثر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد، وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف..."[2]، فالقرآن بهذا معجز إما بنفسه وإما بالصرف. لكن الأمر مع ابن رشد يختلف تماما عن هذا، فكون القرآن دلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ينبني على أصلين عنده قد نبه عليهما الكتاب العزيز[3].

أحدهما "أن الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يصفون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنساني، وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها، وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية، على أن هاهنا أشخاصا من الناس يُوحى إليهم بأن يُنهوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعال الجميلة بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة، وهذا هو فعل الأنبياء"[4]، فالرسل والأنبياء كما يرى ابن رشد، لا يحتاجون إلى دليل للبرهنة على وجودهم، ذلك أن وجودهم معلوم بنفسه، كلفهم الله تعالى تبليغ الشرائع للناس بوحي منه، من أجل هدايتهم إلى ما فيه سعادتهم الدنيوية والأخروية وذلك بإتباع الأخلاق الحميدة وتجنب الأخلاق السيئة.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص179.

[2] المصدر نفسه ، ص179.

[3] المصدر نفسه، ص179.

[4] المصدر نفسه، ص179.

والأصل الثاني: "أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي"[1]، وعليه فكل من وجد منه فعل الرسل والمتمثل في تبليغ شريعة ما إلى الناس، فهو نبي بالضرورة، ولا أحد يشك في هذا الأمر، فهو صادق بذاته.

ويدلل ابن رشد على صدق الأصل الأول بالاستناد إلى قوله تعالى: **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِه﴾** إلى قوله: **﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ النساء آية:(163-164)]** وقوله تعالى: **﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ...﴾ [الأحقاف آية:(9)]**[2]، كما أن الأصل الثاني يمكن التدليل على صدقه وصحته من القرآن الكريم، ذلك أن محمدًا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع ولذلك يقول تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً﴾ [النساء آية:(174)]**، يعني القرآن، وقال: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَّكُمْ...﴾ [النساء آية:(170)]**، وقال تعالى: **﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ...﴾ [النساء آية:(162)]**، وقال: **﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾ [النساء آية:(166)]**[3].

لكن من أين يعلم الأصل الأول، المتمثل في أن هاهنا أشخاصا يصفون الشرائع للناس بوحي من الله تعالى؟ وكيف يُعلم الأصل الثاني والمتمثل في أن ما جاء به القرآن الكريم من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله تعالى[4]؟

يعلم الأصل الأول، "بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي لم تدرك بتعلم، وذلك أن الخارق المعتاد إذا

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص180.

(2) المصدر نفسه، ص180.

(3) المصدر نفسه، ص180.

(4) المصدر نفسه، ص180-181.

كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة"[1]، فالدليل إذن، على أن الشخص الذي ادعى النبوة هو نبي فعلا، أنه يعلم حدوث الأشياء قبل حدوثها، وأنه يحدد للناس الأفعال والمعتقدات الواجب التمسك بها، ويرشدهم إلى العلوم والمعارف التي فيها خيرهم وصلاحهم، مما يدل على أن هذا الفعل الصادر عنه لا يكون بالاكتساب وإنما بوحي من الله تعالى، وهذا هو المعجز الدال دلالة قطعية على وجود النبوة.

أما المعجز "الذي ليس في نفس وضع الشرائع مثل انغلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، إنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك، ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى، إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية، ليس هو موجودا لهم، فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمور في دلالة المعجزة على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقوّ"[2]، فالمعجز على هذا، عند ابن رشد نوعان: فإذا دل على العلم والعمل فهو دال دلالة قطعية على النبوة، أما إذا كان مجرد فعل خارق، فهذا أقل دلالة من الأول على إثبات النبوة، لأنه يشترك فيه الولي مع النبي، ومن هذا المنطلق، وقع للناس العلم بوجودهم بالضرورة، أي من أفعالهم التي تخص الشريعة، ومن ثم نقل وجودهم إلينا نقل تواتر[3]، لكن من أين يدل القرآن، على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة[4]؟

إن القرآن الكريم معجز، ودال على وجود النبوة دلالة قطعية، وهذا يتبين لنا من عدة وجوه؛ أحدها " أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني: أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب،

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص181.

[2] المصدر نفسه ، ص181.

[3] المصدر نفسه، ص181.

[4] المصدر نفسه، ص181.

سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول، والمعتمد في ذلك على الوجه الأول "[1]. فالقرآن الكريم معجز، بدليل ما تضمنه من علم وفعل لا يتأتى لأي أحد بأية وسيلة معرفية إلا بوحي من الله تعالى، وكذلك بما تضمنه بالإعلام عن الغيب فضلا عن نظمه، الذي لا يرقى إليه أي نظم كان بفكر وروية.وعليه فما الدليل على أن ما تضمنه القرآن الكريم من علم وعمل هو وحي من الله تعالى، حتى كان بذلك كلام الله؟[2].

إن معرفة وضع الشرائع، لن تتأتى لنا إلا إذا عرفنا الله تعالى حق المعرفة، إلى جانب معرفتنا بالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، وحقيقة الأفعال الإرادية التي تمكننا من بلوغ السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأفعال القبيحة التي يجب علينا تجنبها حتى لا تكون لنا عائقا عن بلوغ السعادة وهي الشرور والسيئات[3]. غير أن معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، مشروطة بمعرفة جوهر النفس، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟ وما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وبأي مقدار من الأفعال الحسنة، تكون سببا لنا في الحصول على السعادة؟[4] فإنه "كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات، ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع، وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، أو يكون تبينه بالوحي أفضل وأيضا فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات"[5].

إذن فالإنسان في حاجة إلى الوحي، ليعرف كل ما يتعلق بالذات الإلهية، والحياة الأخروية، وكيفية بلوغ السعادة الإنسانية، وما هي الأفعال الحسنة التي تمكنه من ذلك، وهذا كله، بل أكثر ليس يُدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة، وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد[6].

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص181.

(2) المصدر نفسه، ص181.

(3) المصدر نفسه، ص182.

(4) المصدر نفسه، ص182.

(5) المصدر نفسه، ص182.

(6) المصدر نفسه، ص182.

وهذه الأمور كلها وجدت في الكتاب العزيز على أتم وجه، مما ينم على أنه بوحي من الله تعالى، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه[1]، ولذلك قال تعالى منبها على هذا: **﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ...﴾ [الإسراء آية:(88)]**. ونتأكد من هذا الأمر أكثر، إذا عرفنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم، كان رجلا أميا، نشأ في أمة أمية بدوية، لم يسْعَ إلى تحصيل العلوم، لا هو ولا أمته، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات كما هو الحال مع اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة[2]. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: **﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَّرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت آية:(48)]**، ولذلك أثنى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ...﴾ [الجمعة آية:(2)]**، وقال: **﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ...﴾ [الأعراف آية:(157)]**.

ويمكننا البرهنة، على أن القرآن الكريم، هو كلام الله تعالى، من زاوية أخرى، تتمثل في مقارنة الشريعة الإسلامية بسائر الشرائع الأخرى ذلك أنه إذا تقرر بالنسبة للجميع (وخاصة القائلين بالشرائع)، أن فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء، هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، كان القرآن الكريم بما تضمنه من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدين للسعادة، يفضُل ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، بمقدار غير متناه[3].وبالجملة "فإن كانت هاهنا كتب، واردة في الشرائع، استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة"[4].ولهذا السبب بالذات، كانت الشريعة الإسلامية عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى: **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...﴾ [الأعراف آية:(158)]**. وقال عليه السلام: " **بعثت إلى الحمر والأسود** "[5]، فهي لم تكن خاصة بقوم دون قوم كما هو الحال مع الشرائع السابقة وإنما خاصة بالناس جميعا، ولهذا كله، فُضِّل محمد صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء، لأنه فضلهم في

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص182.

(3) المصدر نفسه، ص183.

(4) المصدر نفسه، ص183.

(5) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد عن ابن عباس بلفظ (بعثت إلى الأحمر والأسود...)، ج10، ص674.

الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة[1]. وفي هذا المعنى قال الرسول صلى الله عليه وسلم: " **ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة** [2] "[3].

وبهذا نتبين أن دلالة القرآن على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، تختلف تماما عن دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فهذه وإن كانت أفعالا تخص الأنبياء وحدهم دون غيرهم، وهي مقنعة عند الجمهور، إلا أنها لا تدل دلالة قطعية على النبوة إذا كانت وحدها. على خلاف القرآن فدلالته على صفة النبوة كونه فعلا من أفعالها هي مثل دلالة الإبراء على الطب[4].

ومن هنا ننتهي إلى القول، إنه مادام الرسل موجودين، والأفعال الخارقة لا تصدر إلا عنهم، كان "المعجز دليلا على تصديق النبي، أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا"[5]. أي أن المعجز البراني الذي لا يدل دلالة قاطعة على النبوة، يعتبر طريق الجمهور إلى التصديق بوجود الأنبياء، أما التصديق من قبل "المعجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء"[6]، وعليه فالفرق بين المعجز البراني والمعجز المناسب، هو فرق في درجة التصديق لا غير بين الجمهور والعلماء، فإذا كان الأول يخص الجمهور فقط، فإن الثاني يخص الجمهور والعلماء معا.

إن الأشاعرة لا تعطي أية قيمة للمعجزة من حيث هي دالة دلالة قاطعة على النبوة، ومن ثم فهي تسوي بين المعجزة التي تظهر على يد النبي أو الولي أو الساحر، فشرطها الأساسي لتصديق النبوة هو ظهور علامة من الملك تدل على ذلك، غير أن هذا الشرط في –نظر ابن رشد– ضعيف جدا، لأنه لا يمكن التحقق من مصدر تلك العلامة؟!.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص184.
[2] رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، ج4، ص1905.
[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص184-185.
[4] المصدر نفسه، ص184-185.
[5] المصدر نفسه، ص185.
[6] المصدر نفسه، ص185.

ولذلك يشترط ابن رشد لصحة النبوة المعجزة من جهة، وأن كل من ظهرت على يديه فهو نبي، بمعنى أنه يعطي قيمة للمعجزة في ذاتها كدلالة على صحة النبوة، من حيث أن هذه المعجزة تنبئ عن الأعمال والأفعال الواجب التمسك بها لتحقيق السعادتين، وهذا يسميه المعجز المناسب، أما المعجز البراني، فيتمثل في الأفعال الخارقة وهي ليست دالة دلالة قاطعة على النبوة، غير أنها في متناول العامة أما المعجز الآخر في متناول العامة والخاصة معا.

2- القضـــاء والقـــــدر:

مسألة القضاء والقدر، وهي المسألة الثالثة التي تناولها ابن رشد بالمناقشة والنقد، إذ عمد إلى نقد تأويلات المتكلمين حولها وتبين مدى تطرفها ومن ثم بعدها عن الفهم الحقيقي لمقصد الشّرع، ليصل من خلال ذلك إلى حل وسط يتفق ومعطى الشّرع والعقل معا.

لكن في البداية بيّن ابن رشد، أن اختلاف المتكلمين في هذه المسألة وتباين آرائهم، راجع بالأساس إلى تباين وتعارض الآيات الكريمة حولها، فهناك آيات كثيرة تدل في عمومها، على أن كل شيء مقدر على الإنسان، ولا اختيار له في اكتساب أفعاله. وآيات أخرى تدل على أن للإنسان قدرة على اكتساب أفعاله، وأنه ليس مجبورا عليها[1]. ومن الآيات الكريمة التي تدل على أن الإنسان مجبر، وكل شيء مقدر عليه أزلا قوله تعالى: **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر آية:(49)]**، وقوله: **﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد آية:(8)]**، وقوله: **﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد آية:(22)]** إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

أما الآيات التي تدل على الاختيار، وقدرة الفرد على اكتساب أفعاله، لأنها ممكنة لا واجبة، قوله تعالى: **﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى آية:(34)]**، وقوله تعالى: **﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾ [الشورى آية:(30)]**، وقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ...﴾ [يونس آية:(27)]**، وقوله: **﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾ [البقرة آية:(286)]**، وقوله تعالى: **﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى...﴾ [فصلت آية:(17)]**.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص186.

وهذا التعارض بين الآيات، قد نجده في الآية الواحدة[1] مثل قوله تعالى: **﴿أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ...﴾ [آل عمران آية:(165)]**، وقال كذلك في هذا المعنى: **﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التقَى الجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ [آل عمران آية:(166)]** ومثل ذلك قوله تعالى: **﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ...﴾ [النساء آية:(79)]**، وقوله: **﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ...﴾ [النساء آية:(78)]**.

والأحاديث الشريفة كذلك في هذه المسألة "القضاء والقدر" متعارضة[2] منها قوله عليه السلام: "**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانه، أَوْ يُنَصِّرَانه...**" [3]، ومثل قوله عليه السلام: "(...)**خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ يَعْمَلُونَ**، (...)**خَلَقْتُ هَؤُلاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُون**"[4].فالحديث الأول، يبين أن الإنسان يخلق على الفطرة، على الإيمان بالله ومحبته أي على الإسلام، أما الكفر فهو مكتسب من التنشئة الاجتماعية، فإذا كان المجتمع يهوديا مثلا، فإن الطفل يكون يهوديا لا محالة بحسب التنشئة الاجتماعية. أما الحديث الثاني، فإنه يبين لنا أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، ومقدران على الإنسان، فهو مجبور عليهما لا مخير[5]، ولهذا السبب افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن الإنسان حر حرية مطلقة في اكتساب أفعاله سواء أكانت حسنة أو معصية وعلى ذلك يترتب عليه العقاب والثواب (وهم المعتزلة)، وأخرى اعتقدت نقيض هذا فالإنسان عندهم مجبور لا اختيار له في اكتساب أفعاله، فكل شيء مقدر عليه أزلا (وهم الجبريون)[6].

وعلى هذا حاولت الأشعرية أن تجد حلا وسطا بين القولين، يقول الشهرستاني في ذلك: "...وإرادته واحدة، قديمة، أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، من حيث

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص186.
[2] المصدر نفسه، ص 187.
[3] رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، ج1، ص465.
[4] رواه ابن حبان في صحيحه عن عمر ابن الخطاب، ج14، ص38.
[5] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص187.
[6] المصدر نفسه، ص187.

إنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم..."[1] فالأفعال الإنسانية بهذا، عند الأشاعرة، ليست من خلقهم واختراعهم، وإنما هي من خلق الله تعالى واختراعه، ومن ثم فلا حرية للإنسان في اكتساب أفعاله، بل هو مجبر على اكتسابها[2].

من هنا نلاحظ أن المسلمين قد اختلفوا في تفسير الآيات الكريمة حول مسألة القضاء والقدر، وكل فرقة قدمت حججا عقلية تحاول من خلالها إثبات موقفها، ترى المعتزلة، أن الفعل الإنساني محدث بمشيئته وإرادته ولا علاقة للمشيئة الإلهية في حدوثه، فأفعال "العباد من تصرفهم (...) حادثة من جهتهم"[3]، تنسب لهم على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز كما تعتقد الجبرية، فمن قال: "إن الله سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه"[4]، ومن ثم فالإنسان وحده المسؤول عن أفعاله إن كانت خيرا أو شرا، وعليه أن يتحمل العقاب أو الثواب وحده في الآخر، فالرب تعالى "متره أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما"[5].

غير أن ابن رشد، يرى أنه لو سلمنا بصحة هذا الموقف، واعتبرنا الإنسان هو محدث أفعاله خيرها وشرها، لكانت هناك بالضرورة "أفعال ليس على مشيئة الله تعالى واختيار، فيكون هاهنا خالق غير الله، قالوا وقد اجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه"[6]ن فالمعتزلة بهذا، وقعت في تناقض، فهي من جهة تقر بأنه لا خالق إلا الله تعالى، ومن جهة أخرى تقر بأن الإنسان هو خالق أفعاله وموجدها، وإذا كان الأمر كذلك، كان الإنسان بذلك شريكا لله تعالى في خلق الفعل، وهذا لا يجوز.

أما الجبرية فهي على خلاف المعتزلة تماما، إذ تنفي قدرة العبد على القيام بالفعل، فهو مجبر على القيام بأفعاله لا مخير، فلا فعل "لأحد في الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما

---

[1] الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاءه، القاهرة، 1387هـ-1968م، ج1، ص96.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص187.

[3] القاضي عبد الجبار: المغني، ج8، ص166.

[4] المرجع نفسه، ج8، ص2.

[5] الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص45.

[6] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص187.

تنسب إليهم أفعالهم على المجاز"[1] وبهذا يكون الإنسان كالجماد، ليس لقدرته تأثير على قدرة الله تعالى في خلق الأفعال، وإنما هو مجرد "محل لما يجريه الله على يده، فهو مجبر جبرا مطلقا"[2]. ولو كان للإنسان قدرة على الفعل لكان بذلك شريكا لله تعالى في الخلق وهذا لا يجوز لأن الله تعالى "... لا يشبهه شيء من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعالا غيره"[3].

لكن إذا كان الإنسان مجبرا على القيام بأفعاله "فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء"[4]. فإذا كان الإنسان مجبرا على اكتساب فعله، فالتكليف في هذه الحالة لا معنى له، لأن الإنسان لا يملك القدرة أو الاستطاعة على القيام به، فحاله وحالة الجماد سواء، ولذلك يشترط في التكليف الاستطاعة كما يشترط العقل، لأن المجنون يسقط عنه التكليف وكذلك على المجبر.

ولهذا يرى أبو المعالي الجويني أن نفي الاستطاعة والقدرة، "فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلا (...) فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الأحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من عدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتداء..."[5]، فالقدرة أو الاستطاعة شرط لاكتساب الفعل عند الجويني، وإن كان هذا الاكتساب ليس بشكل مطلق، فهو محدود بقدرة الله تعالى في خلق الأسباب ومسبباتها، إلا أنه وإن كان بنى هذا الكلام في "العقيدة النظامية" على استحالة تكليف الإنسان ما لا يطيق، فإنه في "الإرشاد" بناه على عكس ذلك، أي على جواز تكليف ما لا يطاق، بدليل أن آي القرآن الكريم نطقت "بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا...**﴾ **[البقرة آية:(286)]** فلو لم يكن ذلك ممكنا، لما ساغت الاستعاذة منه"[6].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص279.

(2) البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1980، ص199.

(3) ابن حزم: الفصل، ج، ص23.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص188.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص98-99.

(6) الجويني: الإرشاد، ص95.

كذلك فإنه إذا كان الإنسان مجبرا على خلق أفعاله، فإنها تكون بالضرورة نابعة للاستعداد الذي خلقه الله تعالى عليه، فالأمر إذا "بالأهبة لما يُتوقع من الشرور لا معنى له، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات، فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع، وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان"[1]، فموقف الجبرية إذن، منافٍ للطبيعة الإنسانية التي تقتضي من الإنسان تعلم بعض الصناعة بهدف جلب منفعة أو دفع مضرة، مما يحافظ على وجوده لأن المجبر لا يمكنه التعلم أو اكتساب أية حرفة، وهذا مرفوض عقلا وشرعا.وعلى هذا يتساءل ابن رشد، كيف يمكن الجمع بين هذا التعارض الذي تشهده الآيات الكريمة إلى جانب حجج العقول؟

يرى ابن رشد أن ظاهر مقصد الشّرع ليس هو التفريق بين الجبر والاختيار وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق[2]، لكن كيف ذلك إن الله تعالى "خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا"[3]، فالإنسان مثلا، إذا اختار بين مجموعة من الممكنات صناعة الطب، فإن هذا لن يتأتى له إلا بمواتاة الأسباب الخارجية له من ظواهر طبيعية واجتماعية وميتافيزيقية وغيرها... وأن لا تكون له عائقا على تحقيق أهدافهن وهكذا يتحقق الفعل بالإرادة من جهة وبموافقة الأفعال التي من خارج لها من جهة أخرى، وهي المعبر عنها بقدر الله[4].

غير أن إرادة الإنسان عند ابن رشد، جد محدودة بالأسباب الخارجية ليس فقط كونها متممة لأفعاله، أو أنها لا تشكل عائقا عنها، وإنما هي كذلك السبب في اختيار أحد المتقابلين، ذلك أن مفهوم الإرادة عند ابن رشد، عبارة عن "شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص188.
[2] المصدر نفسه، ص188.
[3] المصدر نفسه، ص188.
[4] المصدر نفسه، ص189.

أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها"[1] وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: **﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ...﴾ [الرعد آية:(11)]**.

وعليه فالإرادة عبارة عن شوق، تحركه أمور خارجية، قد يسعى الإنسان إلى تحقيقها وهي إما لجلب منفعة أو لدفع ضرر، فهذا السعي لا يخضع لاختياره وإنما هو محكوم بالأسباب الخارجية[2]، فهي التي تفرض عليه القيام بسلوك معين، وهذا ما أكده ابن حزم سابقا بقوله: "...وأما نحن فإنما كان فعلا لنا لأنه عز وجل خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره عز وجل فينا لاكتساب منفعة أو لدفع ضرر و لم نخترعه نحن"[3]، ومنه فابن رشد، يتفق مع ابن حزم، على أن اختيار الإنسان تحدده الأسباب الخارجية، لأن الإنسان بطبيعته يتحرك إما لجلب منفعة أو لدفع ضرر.

كما أن هذه الأفعال تخضع لنظام محدود، طالما أن الأسباب الخارجية هي التي تتحكم فيها، وهذه الأخيرة تخضع لنظام محدود وترتيب منضود، لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، فكذلك هذه الأفعال تخضع للنظام نفسه، أعني أنها توجد بمقدار محدود وفي أوقات محدودة[4]. لأن أفعالنا "تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا"[5].

فالعقل الإنساني بهذا، يخضع للنظام السببي الذي يخضع له العالم ككل وهذا النظام محدد مقدر فكذلك الفعل الإنساني بالضرورة بما فيه الأسباب الداخلية (أي داخل أبداننا)، وهذا النظام

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص189.

[2] Alain De Libera: Averroès, l'islam et la raison, traduction de Marc Geoffroy, G.F. Flammarion, Paris, 2000, p136.

[3] ابن حزم: الفصل، ج3، ص25.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص189.

[5] المصدر نفسه، ص189.

"المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ"[1].

فمفهوم القضاء والقدر عند ابن رشد، هو عبارة عن النظام السببي الذي يتحدد وفق الأسباب الداخلية والخارجية التي تتحكم في اختيار الفرد وسلوكه، والعلة في وجود هذه الأسباب وما يلزم عنها، هو علم الله تعالى، ولذلك "كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، ولذلك كان هو العالِم بالغيب وحده وعلى الحقيقة، كما قال تعالى: **﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الغَيْبَ إِلاَّ اللَّه...﴾ [النمل آية:(65)]**، وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده"[2]، وهذا العلم لا يتوقف عند معرفة وجود الشيء وإنما يتعداه إلى معرفة وقت حدوثه أو لا حدوثه، فالعلم "بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان، فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات، وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى: **﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ...﴾ [الأنعام آية:(59)]**"[3].

وعلى هذا تكون جميع الأفعال الصادرة عنا بقضاء وقدر سابق من جهة وبإرادتنا من جهة أخرى، وهذا "الجمع هو الذي قصده الشّرع بتلك الآيات العامة والأحاديث..."[4] ، كما أن الأشياء "الموجودة في إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة"[5].

نستنتج من هذا، أن الأسباب الخارجية والداخلية هي التي تتحكم في اختيار الفرد وتوجهه[6] إلى درجة أنها تحدد وقت حدوث الفعل ومقداره، ومن ثم فإرادة الفرد في توجيه السلوك جد محدودة بتلك الأسباب.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص189.

[2] المصدر نفسه ، ص189.

[3] المصدر نفسه، ص190.

[4] المصدر نفسه، ص190.

[5] المصدر نفسه ، ص190.

[6] Alain De Libera: Averroès, l’islam et la raison, op.cit, p136.

غير أن المفكر عمار عامر، يقدم قراءة أخرى لمفهوم الإرادة عند ابن رشد، على أنها قادرة على التحكم في الأسباب الخارجية، ومن ثم تجاوزها، وذلك عن طريق المعرفة ففي "معرفة أسباب وجود الموجودات، وإيجادها، أو عدمه، والتحكم في ذلك ضمن الشروط الموضوعية لفعل هذه القوانين، هذا أولا، وإمكانية المعرفة الإنسانية في التطور والوصول إلى الحقائق المعرفية الأكثر عمقا وشمولا، وهذا ثانيا، وإيجاد الموجودات عبر معرفة أسبابها، وتسخيرها لصالح الذات الإنسانية وهذا ثالثا"[1].

هذا رغم معرفته بأن تلك الأسباب الداخلية والخارجية، هي عبارة عن القضاء والقدر[2] الذي كتبه الله على عباده، وهو اللوح المحفوظ، وهذا لا يعلمه إلا الله تعالى، أي أن الإنسان ليس بإمكانه تماما معرفة أسباب الموجودات والقوانين التي تتحكم فيها، والعمل على تسخيرها لصالحه، وإلا لما كان هناك قضاء وقدر، ومن ثم تنتفي الجدلية التي يقول بها بين الإنسان والعالم، على اعتبار "أن أفعالنا هي نتيجة للعلاقة الجدلية بين الأسباب الداخلية للذات الإنسانية، والأسباب الخارجية في العالم"[3]، لأن الجدل يقوم على التأثير والتأثر بين النقيضين، ولكن الإرادة الإنسانية لا أثر لها في تغيير القضاء والقدر.

كما أن النص الذي اعتمد عليه عمّار عامر من "مناهج الأدلة" لابن رشد لا يتكلم عن المعرفة الإنسانية وإنما على العلم الإلهي، حيث يقول ابن رشد: "ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما، أو عدمه في ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما، والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منا أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان". هنا يتوقف عمار عامر في قراءة النص ليستنتج قدرة الإرادة الإنسانية على التحكم في الأسباب وتغييرها، لكن عندما نستمر في قراءة النص نجد الأمر يختلف عن ذلك تماما "فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات، وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى: **﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ**

---

(1) عمار عامر: مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة، دمشق، ط1، 1998، ص100.

(2) المرجع نفسه، ص99.

(3) المرجع نفسه، ص 99.

يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ...﴾ [الأنعام آية:(59)]"[1].وبهذا نتأكد أن تلك الأسباب تخص العلم الإلهي وحده ولا علاقة للمعرفة الإنسانية بها.

لكن ابن رشد، يتساءل مرة أخرى مع الخصم، إذا كان الفعل الإنساني مرده إلى أسباب فاعلة وأخرى مفعولة، فكيف لنا أن نقول أنه لا فاعل إلا الله كما هو متفق عليه بين المسلمين؟![2]، يقول ابن رشد، إن ما اتفقوا عليه صحيح، إلا أن في ذلك جوابين: "أحدهما: أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا، إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيرها موجودة أسبابا، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بحفظ فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظ هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لما وجدت زمانا مشارا إليه، لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان"[3]، فالجواب الأول عند ابن رشد يتحدد على أن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي، أما فعل الأسباب ومسبباتها فهو على سبيل المجاز فقط، لأن الله تعالى هو الذي أوجدها وحفظها في كونها فاعلة... ومن ثم فلا فعل لها حقيقة.

كما أنه لا يجوز في نظر أبو حامد الغزالي، أن نطلق اسم الفاعل على تلك الأسباب لأنها بذلك تشترك مع الله تعالى في اسم الفاعل وهذا لا يجوز، مثال ذلك "من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الأسباب"[4]، ومنه لا يمكن إشراك أي شيء مع الله تعالى من خلال اسم الفاعل والفعل، لأن ذلك يقتضي أن يكون هناك فاعلا آخر مع الله تعالى وهذا شرك.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 190.

[2] المصدر نفسه، ص 190.

[3] المصدر نفسه، ص190.

[4] المصدر نفسه، ص191.

غير أن ابن رشد، يعترض على ذلك، إذ يرى أن التمثيل الذي قدمه الغزالي لا يصح، ذلك أنه "كان يكون التمثيل بيّنا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما، ثم الحافظ للكتابة بعد الكَتْب، والمخترع لها عند اقتران القلم به..."[1]، وعليه هناك فرق شاسع بين فعل الكاتب وفعل الله تعالى، فالأول مجرد كاتب لم يخترع القلم ولم يحفظه لا هو ولا الكتابة بعد الكتب، أما الله تعالى فهو مخترع جواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، والحافظ لها.

ولذلك يرى ابن رشد، أن الإقرار بأنه لا فاعل إلا الله هو "مفهوم يشهد له الحس والعقل والشّرع، أما الحس والعقل فإنه يرى أن هاهنا أشياء تتولد عن أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج"[2]، أي أنه إذا تأملنا الطبيعة بكل ظواهرها ندرك من خلال الحس والعقل أنه لا خالق إلا الله تعالى.

فكل ما في الكون من حركات الأجرام السماوية، والليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخر للإنسان، فلولا النظام والترتيب الذي جعله الله في حركاتها، لما كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا، وأي تغيير يطرأ على واحد منها، كأن يرتفع، أو يكون في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير الساعة التي جعله الله فيها، لبطلت جميع الموجودات التي على وجه الأرض[3]، وذلك "بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك، وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بيّن في المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الأجسام المحسوسة، وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره"[4]. فالله تعالى بهذا هو خالق جواهر الموجودات، وجاعل أحدها سبب وجود الآخر، أي أنه خلقها على نظام وترتيب محكم تتفاعل فيه الأسباب بالمسببات، بما يحفظ للكون اتزانه ووجوده.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص191.

[2] المصدر نفسه، ص191.

[3] المصدر نفسه، ص191.

[4] المصدر نفس ، ص191.

كما أنه يظهر، أن أجسامنا محفوظة وباقية، بفضل القوى التي خلقها الله تعالى فيها، تمكنها من التغذي والإحساس[1]، وهذا ما يؤكده جالينوس وسائر الحكماء إذ "يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها"[2]، ويقر ابن رشد كذلك إلى جانب اعتراف جالينوس والحكماء، أنه "لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا، ولا طرفة عين، فسبحان اللطيف الخبير"[3]. وهذا ما نبه عليه الكتاب العزيز، فقال تعالى: **﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...﴾ [النحل آية:(12)]**، وقوله تعالى: **﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ...﴾ [القصص آية:(71)]**، وقوله تعالى: **﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِه...﴾ [القصص آية:(73)]**، وقوله تعالى: **﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ...﴾ [الجاثية آية:(13)]**، إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. فكل هذه الموجودات والظواهر الطبيعية لها تأثير عظيم على حياة الإنسان وبقائه، ولذلك يعتبر وجودها حكمة امتن بها الله تعالى علينا وجعلها من النعم الواجب شكره تعالى عليها[4].

وأما الجواب الثاني الذي خصه ابن رشد لإثبات أنه لا فاعل إلا الله، فإنه يستند إلى "الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض: فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه، وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها، مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى، كذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرا وإصلاحا، ويبذر فيها الحب، وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى"[5]، وعلى ذلك فتأثير الأسباب على المسببات يكون فقط على أعراض تلك الموجودات ولا يكون أبدا على جواهرها، فالمني مثلا يفيد من المرأة تهيئة الظروف

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص192.
[2] المصدر نفسه، ص192.
[3] المصدر نفسه، ص192.
[4] المصدر نفسه، ص192.
[5] المصدر نفسه، ص192.

المناسبة لوجود الجنين وهي الحرارة، أما خلق الروح فيه وإعطاؤه الحياة فلا يكون إلا من الله تعالى وهذا ما يصدق كذلك على الفلاح فهو يحضر الأسباب التي تساعد على وجود السنبلة من تخمير الأرض وإصلاحها، وبذر البذور، أما خلق السنبلة فهي من خلق الله تعالى وحده.

ومنه نستنتج أنه لا خالق إلا الله تعالى، إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر[1] وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج آية:(73)]**، وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال: **﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ...﴾ [البقرة آية:(258)]**، فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: **﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ...﴾ [البقرة آية:(258)]**، وبهذا يتبين أن الله تعالى هو خالق الجواهر (الموجودات ككل) ولا يمكن أن يشاركها في خلقها شيء، وهذا ما أثبته السمع إلى جانب العقل. ولهذا يرى ابن رشد أن: "اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشاركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى: **﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات آية:(96)]**"[2]، وعليه فاسم الخالق أخص من اسم الفاعل بالنسبة لله تعالى، فالأول يخصه وحده، والثاني يشاركه فيه الإنسان، من هنا ندرك أنه لا يمكن إنكار تأثير الأسباب في مسبباتها، بإذن الله تعالى لأنه في إنكار ذلك إنكار للحكمة والعلم، ذلك لأن العلم يتوقف على معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة تقوم على معرفة الأسباب الغائية[3]، كما أن عدم الأخذ بالأسباب في الشاهد، لا تمكن من إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن "الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى، إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل"[4].

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص192.

[2] المصدر نفسه، ص193.

[3] المصدر نفسه، ص193.

[4] المصدر نفسه، ص193.

وعلى هذا لا يجب أن يفهم من اجتماع المسلمين، أنه لا فاعل إلا الله تعالى، نفي وجود الفاعل تماما في الشاهد، إذ "من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب، لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته"[1]، فلما تبين لنا قدرة الله تعالى ومشيئته في خلق الموجودات، لا يشبهها شيء من مخلوقاته، عرفنا أن كل الأسباب الفاعلة لا تفعل إلا بإذنه تعالى.

نستنتج من كل هذا أن ابن رشد، يقول بحرية الفرد في اختيار أفعاله إلى جانب القضاء والقدر المتمثل في الأسباب الداخلية والخارجية، التي تُتمم الفعل أو تعوقه، كما تحدد للفرد اختياره، ومن ثم فحرية الفرد في اكتساب الفعل مشروطة بموافقة الأسباب الداخلية والخارجية لها. وهذا الموقف لابن رشد يعتبر موقفا وسطا بين المعتزلة والجبرية، أما المتوسط "الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلا"[2]، إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختيار، والتفرقة "بين حالتي الاضطراب والاختيار معلومة على الضرورة، ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورة مماثلة للاختيارية قطعا"[3]، وكذلك يستحيل رجوع "التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مريد، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس مادامت النفس"[4] ومنه فلا فرق بين الحركتين، فكل منهما لم يصدر عن إرادة الإنسان، فهما إذن حركتان اضطراريتان، فقد "استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها نسبية في المعنى، ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط، والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه"[5].

وعليه فموقف الأشعرية، لا يعتبر موقفا وسطا من مسألة القضاء والقدر، وإنما موقف جبري على خلاف موقف ابن رشد، فهو يمثل الموقف الوسط فعلا.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص193.

[2] المصدر نفسه، ص193.

[3] الجويني: الإرشاد، ص90.

[4] المرجع نفسه، ص90.

[5] المصدر نفسه، ص194.

اختلف المتكلمون في تأويلهم للإرادة الإنسانية بين الجبر والاختيار، لاختلاف الآيات القرآنية في ذلك، فالمعتزلة أولت تلك الآيات لتقول بالحرية المطلقة للإنسان إلا أن هذا القول أوقعها في تناقض في موقفها، لأنها تقر من جهة أنه لا فاعل إلا الله ومن جهة أخرى تجعل الإنسان شريكا له في الفعل وهذا لا يجوز، والجبرية أولت الآيات الكريمة لتدل على أن الإنسان مجبر في أفعاله لا اختيار له، فالفعل ينسب له على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، فالفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وبهذا لا يكون الإنسان شريكا لله تعالى في الفعل، غير أنها بذلك تنفي عن الإنسان التكليف، لأن هذا الأخير مشروط بالاستطاعة والعقل.

ومنه يرى ابن رشد أن ظاهر مقصد الشّرع، هو الجمع بين الجبر والاختيار على سبيل التوسط الذي هو الحق، ذلك أن إرادة الإنسان محكومة بالأسباب الخارجية المتمثلة في النظام السببي الذي يحكم الكون، والأسباب الداخلية المتمثلة في الرغبة والميل، ومن ثم فإرادته محدودة بالقضاء والقدر، وهذا التوسط الذي قصده ابن رشد، يختلف عن التوسط الذي أرادت الأشاعرة بلوغه، ذلك إن فعل الإنسان مكتسب لا اختيار له فيه، مخلوق لله تعالى، فالاكتساب هنا لفظ لا حقيقة.

3- الجــور والعـــدل:

المسألة الرابعة، تتعلق بالجور والعدل، وهي تدور حول الحسن والقبح في الأفعال، هل مصدرها الشّرع أم العقل أم هما معا؟ وعليه فما موقف ابن رشد من دليل الأشاعرة في هذه المسألة؟ وكيف تسنى له تأويل الآيات المتعارضة فيما بينها ليتوصل إلى الحق فيها؟

ذهبت الأشاعرة –في رأي ابن رشد– في العدل والجور في حق الله تعالى إلى رأي غريب جدا في العقل والشّرع، بمعنى أنها صرحت بمفهوم لم يصرح به الشّرع بل صرح ضده[1]، حيث قالوا: إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد، ففي الشاهد "لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشّرع، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا على الشّرع، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه، وليس الأمر كذلك، فليس الحسن صفة زائدة على الشّرع مدركة به وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشّرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح، فإذا وصفنا فعلا من الأفعال بالوجوب أو الحضر،

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص194.

فلسنا نعني بما نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشّرع بالأمر به إيجابا، والمراد بالمحضور الفعل الذي ورد الشّرع بالنهي عنه حضرا وتحريما"[1]، فالأفعال بذاتها لا تحمل أية صفة لا من حيث الحسن أو القبح، أي أن الأفعال كلها سواءِ قبل ورود الشّرع، لا تحمل صفتي العدل أو التجوير، وإنما حملتهما بعد ورود الشّرع، فما حسَّنه الشّرع فهو حسن وما قبَّحه فهو قبيح وما لم يرد فيه أمر من الشّرع فهو عدل.

إلا أن هذا المفهوم، لمسألة الحسن والقبح، لا يمكن قبوله، ذلك أن الأشياء في ذاتها إما تحمل صفة القبح أو الحسن، بدليل أن العدل مثلا معروف بنفسه أنه خير والجور شر[2]، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا وظلما، إلا من جهة الشّرع، وأنه "لو ورد الشّرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا، وهذا خلاف المسموع والمعقول"[3]. وعليه فموقف الأشاعرة في مسألة الجور والعدل، يتنافى مع الشّرع والعقل معا.

فمن جهة الشّرع، فإن الله تعالى، قد نفى عن نفسه الظلم، ووصف نفسه في كتابه العزيز بالقسط[4]، لقوله عز وجل: **﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ...﴾ [آل عمران آية:(18)]**، وقال تعالى: **﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران آية:(182)]**، وقال: **﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس آية:(44)]**، فهذه الآيات الكريمة، تنفي عن الله تعالى الظلم تماما، وهذا ما يشهد عليه الملائكة وأولوا العلم، والظلم الواقع على الناس، فهو من أنفسهم وليس منه، فالله تعالى لا يمكن وصفه إلا بالعدل، أما فيما يتعلق بالآيات الكريمة، التي يوحي ظاهرها بالإضلال للعبيد، هل هو جور أم عدل؟ فقد صرّح الله تعالى في غير ما آية من كتابه بأنه يضل ويهدي[5]، مثل قوله تعالى: **﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ...﴾ [إبراهيم آية:(4)]**، ومثل قوله: **﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا...﴾ [السجدة آية:(13)]**، فهذه الآيات الكريمة –بالنسبة لابن رشد– لا يمكن فهمها على ظاهرها، وإنما يجب تأويلها، لأن ظاهرها يتعارض مع ظاهر آيات كثيرة منها الآيات التي نفى فيها الله تعالى عن نفسه

---

[1] الجويني: الإرشاد، ص107.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص195.

[3] المصدر نفسه، ص195.

[4] المصدر نفسه، ص195.

[5] المصدر نفسه، ص195.

الظلم[1]، مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ...﴾ [الزمر آية:(7)]، فالله تعالى بهذا لا يرضى لعباده الكفر ومن ثم فهو ليس يضلهم، وما تقوله "الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر"[2]، والدليل على أن الله تعالى لم يخلق الناس للضلال و لم يضلهم[3]، قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾ [الروم آية:(30)]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ...﴾ [الأعراف آية:(172)]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة "[4].

بهذا نتبين أن ظاهر الآيات الكريمة، لا يعبر عن معنى واحدا، وإنما عن معنى متعارضا فيما بينها، ولذلك وجب استخدام التأويل بهدف إزالة هذا التعارض، والنفوذ إلى المعنى الحقيقي المختفي وراء هذا الظاهر، فقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ...﴾ [فاطر آية:(8)]، فالمشيئة هي عبارة عن "المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون، أعني مهيئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكتنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج"[5]، فالمعنى الذي يرتضيه ابن رشد للآية الكريمة، ليؤكد من خلاله على العدل الإلهي، هو أن الله تعالى لا يضل الناس أبدا، وإنما هم لديهم استعداد فطري للضلال أو الأسباب الداخلية والخارجية هي التي تدفعهم إلى الضلال ولكن ليس بالمشيئة الإلهية، كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا...﴾ [السجدة آية:(13)] فلو شاء الله تعالى ما خلق خلقا لهم الاستعداد للضلال، ولا عرض عليهم الضلال من قبل الأسباب الداخلية والخارجية أو من كليهما بفعل[6].

فالاختلاف في ظاهر الآيات الكريمة، يرجع إلى أن خلقه الطباع في الخلق مختلفة لذا كانت بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم، و لم يقصد الله تعالى الإضلال بهذه الآيات[7]، منها قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الفَاسِقِينَ﴾ [البقرة آية:(26)]، وقوله تعالى:

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص195.

[2] المصدر نفسه، ص195.

[3] المصدر نفسه، ص195.

[4] رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، ج1، ص465.

[5] المصدر نفسه، ص196.

[6] المصدر نفسه ، ص196.

[7] المصدر نفسه، ص196.

﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ...﴾ [الإسراء آية:(60)]، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: **﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ...﴾ [المدثر آية:(31)]**، أي أنه "يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة، كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها"[1]. فالآيات الكريمة بهذا ليست هي السبب في ضلال بعض الخلق، وإنما هي فقط تعبر عن الضلال الذي يكتنف طباعهم، هذا يجعلنا نتساءل لماذا خلق الله تعالى صنفا من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟[2].

إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، وأن "الجور كان يكون في غير ذلك، وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم، وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة"[3]، فالطبيعة البشرية كما خلقها الله تعالى، مركبة من خير وشر، ولذلك كان بعض الناس خيرين بطبيعتهم، والآخرون أشرارا بطبيعتهم، هذا فضلا عن تأثير الأسباب الخارجية على الفئة الثانية في ارتكاب المعاصي. وإن كان هذا يمس الأقل منهم فقط لا الأكثر، وهذا "بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل"[4].

وعليه فمن الحكمة، أن توجد القيمتان معا (الخير والشر)، وأن يكون الخير غالبا على الشر، حتى تستمر الحياة، ويحدث الاستقرار فيها، لأنه لو كان العكس الشر غالب على الخير، لكان المجتمع، مجتمع الغاب لا محالة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن وجود هذه الطبيعة المزدوجة بين البشر (خير وشر) ستخلق نوعا من الجدل والصراع بينهم، يمتحن الله تعالى من خلاله إيمانهم وصبرهم...، وهذا السر من "الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم **﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ**

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص196.

[2] المصدر نفسه، ص196.

[3] المصدر نفسه، ص196.

[4] المصدر نفسه، ص196.

فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ...﴾ إلى قوله **﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة آية:(30)]** يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه"[1].

نستنتج من هذا، أن الإضلال ينسب إلى الله تعالى مع العدل ونفي الظلم عنه ذلك أنه تعالى خلق الملائكة والناس، فالفئة الأولى لم تعط إلا أسباب الهداية، أما الثانية وإن أعطيت أسباب الهداية، إلا أنها كانت لأقلها مضلة ولأكثرها هادية، وهذا راجع لاختلاف الطبيعة والغاية التي وجد من أجلها كل منهما (الملائكة والناس)[2]. لكن ما الحكمة في ورود هذه الآيات متعارضة في مسألة (العدل والجور)، مما اضطر ابن رشد إلى التأويل، مع أنه ينفيه في كل مكان؟[3].

ما دفع ابن رشد إلى التأويل، وبلوغ الحق من تلك الآيات المتعارضة، هو تعريف الجمهور، بأن الله تعالى عادل، ولا يمكن وصفه إلا بذلك، وهو خالق كل شيء الخير والشر، وبهذا يجنبهم الاعتقاد الفاسد، "الذي اعتقدته بعض الأمم في السابق مثل الثّناوية، من أن هناك إلهين: إله الخير وإله الشر، لأنه استحال عليهم تصور إله الخير المتصف بالعدل المطلق، أن يصدر عنه الشر، ولذلك قالوا بإله آخر هو إله الشّر. ولهذا وجب عليهم أن يعتقدوا أن الله تعالى خالق الأمرين جميعا"[4]. لكن ما الغاية من خلق الشر إلى جانب الخير؟

فلما كان الإضلال شرا، وكان "لا خالق سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر، لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق، لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعني: من أجل من يقترن به من الخير، فيكون على هذا خلقه عدلا منه"[5]، فالشر لم يخلق لأجل الشر، وإنما خلق من أجل الخير الذي فيه، مثال ذلك أن النار وجدت بالأساس لتكون قوام بعض الموجودات، وخاصة في إنجاز بعض الصنائع، والأطعمة... إذ لولاها لما وجدت، إلا أنه قد يعرض عن طبيعتها الشر، فتفسد بعض الموجودات[6]، مثل حرق

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص196-197.
[2] المصدر نفسه، ص197.
[3] المصدر نفسه، ص197.
[4] المصدر نفسه، ص197.
[5] المصدر نفسه ، ص197.
[6] المصدر نفسه، ص197.

المباني والموجودات... لكن "إذا قُويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرا"[1]. ومنه لا يمكن الاستغناء عن الشر للخير الذي فيه، وخاصة أنه يمكن التحكم في الشر الذي فيه بتوفر بعض الإمكانيات والإنجازات التي تقلل من خطره على الموجودات.

وأما قوله تعالى: **﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء آية:(23)]**، فإن "معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله، لأن مَن هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل، وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاما"[2]، إن هذا المعنى لا يصدق على الذات الإلهية تماما، فالله تعالى متره عنه، وإنما يصدق على الإنسان، لأنه في حاجة إلى العدل، فإذا قام به استفاد خيرا في نفسه، وإذا لم يقم به افتقد ذلك الخير لا محالة، أما الله تعالى فيعدل، لا بهدف استكمال ذاته بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل[3]. وبهذا فإن الله تعالى "لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان، لكن ليس يوجب أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا، وأن الأفعال كلها [تكون] في حقه لا عدلا ولا جورا، كما ظنه المتكلمون، فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة"[4].

ولتوضيح هذا المعنى أكثر، للذين شعروا بمعنى ووقعوا دونه وهم الأشاعرة طبعا، يفترض ابن رشد، أن الله تعالى لا يتصف بعدل أصلا، فإنه لا يعقل أن تكون هاهنا أشياء تتصف بالعدل والخير في نفسها، وأخرى تتصف بالجور والشر في نفسها، وإذا افترضنا كذلك أنه تعالى يتصف بالعدل كما يتصف به الإنسان، لزم أن يلحق ذاته نقص —تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا— لأن الذي يعدل فإنما وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره[5].

ولخطورة هذا التأويل على الجمهور من التشويش على عقيدته، يخص ابن رشد معرفته على الفئة التي عرض لها الشك في هذا المعنى فقط، أما من لم يعرض له هذا الشك فيبقى على اعتقاده

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص197.
(2) المصدر نفسه، ص198.
(3) المصدر نفسه، ص197-198.
(4) المصدر نفسه، ص198.
(5) المصدر نفسه، ص198.

بتلك العمومات على ظاهرها[1]، كما أن لورود "تلك العمومات أيضا سبب آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل، فلو قيل لهم في ما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن، أعني في ظنوهم، أن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا، وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز، ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور، قال: **﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ القَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة آية:(13)]**"[2]. وعليه فورود تلك العمومات، كان بهدف حفظ عقيدة الجمهور من وصف الله تعالى بالنقص –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– فإذا كانت جميع الموجودات بريئة من الشر، فإن الجمهور يعتقد عكس ذلك، أي من الممكن وجود موجودات بها الشر، والله تعالى لم يوصف بالاقتدار على الممكن، فهو بذلك عاجز –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا–.

وعلى هذا ففهم الجمهور يختلف عن فهم الخاصة تماما، ففي الآية السابقة مثلا: **﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا...﴾ [السجدة آية:(13)]** الجمهور يفهم منها أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر، أما الخاصة فتقول في فهمها لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق الذين هم خير محض، فتكون كل نفس قد أوتيت هداها[3]. فالأولى تقول بالوجوب (ليس يجب)، وهذا لا يجوز في حقه تعالى، أما الثانية فهي تقول بالمشيئة (لو شئنا)، بمعنى أنها تقر بالإرادة الإلهية في أن تفعل أو لا تفعل وهذا ما يتفق وتنزيهه تعالى، ووصفه بما يليق بذاته تعالى.

من هنا نستنتج أن ابن رشد، يقر بأن الأفعال في ذاتها تحمل صفتي الحسن والقبح على خلاف ما تعتقده الأشاعرة، وأن الله تعالى خالقهما معا، ومع ذلك لا يوصف بالظلم وإنما بالعدل المطلق، لأن خلقه للشر لم يكن لذاته وإنما للخير الذي فيه، وهو كثير بمقارنته للشر.

إن تأويل الأشاعرة لظاهر الآيات الكريمة، التي تدل على العدل والجور، كان تأويلا مخالفا لأدلة العقل والشّرع معا، لأنه لا يجوز وصف الله تعالى بالظلم، لإقرارهم أن الأفعال في ذاتها لا

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص198.

[2] المصدر نفسه، ص198-199.

[3] المصدر نفسه ، ص199.

تحمل صفتي الحسن والقبح، لأن ظاهر الآيات الكريمة ينبئ على أن الله تعالى عادل عدلا مطلقا في ذاته لا لبلوغ كمال كما هو الحال مع الإنسان.

ولإزالة التعارض بين الآيات الكريمة التي يدل ظاهرها على الجور، أول ابن رشد تلك الآيات على أنها تدل على الشر الذي في طبيعة البشر، والذي أوقعهم في الضلال، وإن كانت الحكمة الإلهية تقتضي خلق الإنسان من طبيعة مزدوجة (خير وشر) لبلوغ الخير الكثير الموجود في الشر القليل، فالشر لم يخلق لذاته وإنما لأجل الخير فضلا عن امتحان إيمان الإنسان وصبره.

ولعدم قدرة العامة على هذا الفهم، يجب عليها التقيد بظاهر الآيات الكريمة حتى لا تضطرب عقيدتها، لتقول بإلهين إله للخير وآخر للشر كما حدث مع الثناوية، وأن لا تصف الذات الإلهية لعدم إيجاده خلق كلهم خيِّرون، لأنها غير قادرة على إدراك أن ذلك يرجع إلى مشيئته وحده.

4- فـــي المعــــاد وأحــوالـــه:

اتفقت كل الشرائع على وجود المعاد، وأثبته العلماء (الفلاسفة) بالبراهين العقلية، إلا أن الاختلاف قائم بين الشرائع والعلماء، حول الصفة التي يكون عليها هذا المعاد، بمعنى هل هو للروح فقط أم للروح والجسم معا؟ وعليه كيف أثبت ابن رشد المعاد؟ وكيف حدد حقيقته ودلل عليها؟

أثبت ابن رشد وجود المعاد، بالاستناد إلى الغاية التي وجد من أجلها الإنسان ذلك أنه وجد من أجل أن يحضى بالسعادتين: الدنيوية والأخروية، وكان هذا مبنيا على أصول متفق عليها عند الجميع، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، وكل موجود يظهر من أمره، أنه لم يخلق عبثا، وإنما خلق من أجل فعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك، بدليل أن الله تعالى قد نبه على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز[1]، مثل قوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾** **[ص آية:(27)]**، وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود[2]: **﴿الَّذِينَ**

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص199-200.

[2] المصدر نفسه، ص200.

يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران آية:(191)].

والغاية التي وجد من أجلها الإنسان أظهر، مما تخص الموجودات الأخرى[1] وهذا ما يتجلى في قوله تعالى: **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾ ([المؤمنون آية:(115)]**، وقال: **﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة آية:(36)]**، وقال: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات آية:(56)]**، أي الجنس من الموجودات الذي نعرفه،، وقال منبها على ضرورة العبادة من قبل المعرفة بالخالق[2]: **﴿وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس آية:(22)]**.

وإذا ثبت من كل هذا، أن الإنسان وجد من أجل أفعال مقصودة به فلابد أن تكون هذه الأفعال تخصه وحده دون سائر الموجودات، على اعتبار أن كل موجود وجد من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره (خاص به)، وعلى هذا يجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة[3]، ولما كانت هذه النفس، تتألف من جزأين: جزء عملي وآخر علمي وجب أن يكون المطلوب "الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تُكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات"[4]. فغاية الإنسان الأولى، هي تحقيق الفضائل واجتناب الرذائل.

وهذا ما سعت الشرائع إلى تقريره، وذلك بتعريفه والحث عليه، إذ أمرت بالتمسك بالفضائل ونهت عن ارتكاب الرذائل، وحددت المقدار الذي فيه سعادة الجميع في العلم والعمل، أي السعادة المشتركة[5]، فعرّفت "من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة، وكذلك عرّفت من

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص200.

(2) المصدر نفسه، ص200.

(3) المصدر نفسه ، ص200.

(4) المصدر نفسه، ص200.

(5) المصدر نفسه، ص200-201.

الأفعال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية، وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قُويست بسائر الشرائع وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع"[1].

فالشريعة الإسلامية، على غرار الشرائع الأخرى، أحاطت الإنسان بالمعرفة الضرورية، التي تجعله فاضلا، وسعيدا في الحياة الدنيوية فضلا عن الأخروية، كما أنذرت بأن النفس باقية، وقدم العلماء البراهين على ذلك، وكانت النفوس "يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعَف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة (للبدن) خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتستند حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن"[2] وإلى هذا يشير تعالى بقوله: **﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾ [الزمر آية:(56)]**، واتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس، إذ سموها السعادة الأخروية والشقاء الأخير[3].

وهكذا فإن ابن رشد، يرى أن المعاد يخص النفس فقط لا الجسم، فالنفس بعد الموت تفارق البدن، الذي يعتبر آلة لاكتساب الشهوات أو الرذائل، فإذا كانت النفس زكية زاد زكاؤها بمجازاتها بالنعيم، وإذا كانت خبيثة زاد خبثها بمجازاتها بالعقاب، بدليل أن النفس في هذه الحالة تتمنى لو ترد إلى البدن مرة ثانية لتعمل صالحا، ولكن هيهات، لأنه مع البدن فقط يمكنها اكتساب الخيرات وبدونه لا تقوى على ذلك، وهذا أكبر دليل عند ابن رشد على أن المعاد روحانيا فقط.

ولما كانت حال النفس في الآخرة، ليس لها مثال في الشاهد، فالأنبياء عليهم السلام، اختلفوا في تبيينها من خلال الوحي، أي الشرائع ككل اختلفت في تمثيل أحوال النفس بعد الموت، سواء بالنسبة لأنفس الأعداء أو الأشقياء[4]. فمنها ما لم يُمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص201.

[2] المصدر نفسه، ص201.

[3] المصدر نفسه ، ص201.

[4] المصدر نفسه، ص201.

اللذة، وللنفوس الشقية من الألم، وقالوا بأن كل ذلك من الأمور الروحانية، وللذّات ملكية لا يشبهها شيء في الواقع ولذلك يستحيل التمثيل بها[1].

ومنها ما اعتُدّ في تمثيلها "بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثّلت للذات المدركة هنالك بالذات المدركة هاهنا، بعد أن نُفي عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور"[2]، وخاصة أن الجمهور أشد تحركا لما هو حسي، ولهذا أخبروا أن الله تعالى يعيد الأنفس الزكية والسعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما مثل الجنة والعكس بالنسبة للأنفس الشقية، إذ أن الله تعالى يعيدها إلى أجساد تشقى وتتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلا النار[3]. وهذا ما نجده في الشريعة الإسلامية إذ ورد في الكتاب العزيز "أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع"[4]، هذا يعني، أن هذه الأدلة لا تفهم على ظاهرها وإنما يجب تأويلها، فورودها بهذا المعنى الظاهري، كان بهدف إقناع العامة فقط، ذلك أن الخاصة تدرك أن المعاد روحانيا فقط، ولا يمكن أن يكون روحانيا جسمانيا معا، وعلى ذلك فهذه الأدلة تقوم في العقل مقام الإمكان في الإدراك المشترك عند الجميع لا مقام اليقين عند الفلاسفة.

وهي كلها من باب "قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه، أعني على خروجه للوجود، وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله: **﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ...﴾ [يس آية:(78)]**، فإن الحجة في هذه الآيات، هي من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان، وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي"[5]، ويقصد بذلك الجويني، الذي يرى أن "الإعادة بمثابة النشأة الأولى"[1]، أي لا

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص201.

[2] المصدر نفسه، ص201.

[3] المصدر نفسه ، ص201.

[4] المصدر نفسه، ص202.

[5] المصدر نفسه ، ص202.

فرق بين البداية والعودة، إذ من "حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز"[2]، إلا أن ابن رشد يرى أن هناك فرقا واضحا بينهما في كيفية الخلق، يقول تعالى: **﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس آية:(80)]**. فالشبهة "أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعُوندت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه"[3] فالإعادة بهذا لا تشبه البداية، فلكل منهما حقيقته، ومن ثم فهذا القياس، يثبت لنا العودة على غرار البدأة لكنه لا يبين لنا كيفية العودة وحقيقتها.

وأما "قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر، فمثل قوله تعالى في الآية: **﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الخَلاَّقُ العَلِيمُ﴾ [يس آية:(81)]** فهذه الآية تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث"[4]. فخلق الله تعالى لهذا الوجود، يدل دلالة قاطعة على قدرته تعالى على خلق عالم آخر أكبر منه وأعظم، ولكن حقيقة هذا العالم؛ لا تتعدى الإمكان في الإدراك المشترك للجميع. وعليه فالشرائع كلها متفقة على أن هناك حياة أخرى بعد الموت، تكون فيها النفس إما شقية أو سعيدة، إلا أنهم يختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس، ويشبه "أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحركا لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع"[5].

فالشريعة الإسلامية بهذا، كانت أكثر الشرائع قربا من الناس في تفهيمهم أحوال النفس من السعادة والشقاء في الآخر، وهذا لاعتمادها على الرموز الحسية لتقريب المعنى الروحي لهم، ومن ثم يتسنى لهم فهمها والتحرك نحوها بشدة للفوز بالجنة، ولما كان الجمهور هم الأغلب أو الأكثر، خاطبتهم الشريعة هم بالأساس بالمعنى الذي يفهمونه، أما الفلاسفة وهم قلة، فلديهم القدرة على فك تلك الرموز والنفوذ إلى باطنها والقبض على المعنى الحقيقي، ولهذا السبب انقسم أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد إلى ثلاث فرق[6]، فرقة "رأت أن ذلك الوجود

---

[1] الجويني: الإرشاد، ص149.

[2] المرجع نفسه، ص149.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص202.

[4] المصدر نفسه، ص202.

[5] المصدر نفسه، ص202-203.

[6] المصدر نفسه، ص203.

هو بعينه هذا الوجود الذي هاهنا من النعيم واللذة أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع"[1]. وهذه الفرقة، هي فرقة الأشاعرة، حيث يقول الجويني: "إن الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولا"[2]، أي لا فرق بين المعاد والوجود الأول، إلا من حيث أن المعاد مستمر والوجود الأول منقطع.وطائفة رأت أن الوجود متباين، وهذه انقسمت قسمين[3]: رأت الطائفة الأولى أن "الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مُثّل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة..."[4]. وهذا قول الفلاسفة، ومنهم ابن رشد، إذ يقول ابن سينا في ذلك إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية[5]، والطائفة الثانية رأت "أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية وتلك باقية، ولهذه أيضا حجج من الشّرع"[6]. وهذا موقف الغزالي، إذ يقول ببعث الروح والجسد معا، وأن النفس ترد إلى البدن في المعاد، إلا أنه لا يشترط أن يكون البدن عينه، فهو قد يكون "من مادة البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها"[7]، وقد يكون هذا الرأي، هو رأي ابن عباس، لأنه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء[8]. ويشبه "أن يكون هذا الرأي أليق بالخواص، وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع: أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخرى المحال، الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها"[9].

فالغزالي ومن حذا حذوه، يرون أنه من الثابت أن النفس باقية، إلا أنه لا يمكن التأكيد على أنها ترد إلى البدن عينه، لأن هذا القول يلزم عنه محالات عدة أكثر من القول أنها ترد إلى بدن

---

[1]ابن رشد: مناهج الأدلة، ص203.

[2] الجويني: الإرشاد، ص149.

[3] المصدر نفسه، ص203.

[4] المصدر نفسه، ص 203.

[5] ابن سينا: الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، طبعة سليمان دنيا، القاهرة، 1949، ص111.

[6] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص203.

[7] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص245.

[8] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص203.

[9] المصدر نفسه، ص203.

آخر.من هذه المحالات أن "مواد الأجسام التي هاهنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال"[1].

فالإنسان إذا مات، فإن جسمه يتحول من مادة إلى أخرى، ولا يبقى على حاله أبدا، ومن ثم لا يمكن رد النفس إلى الجسد عينه يوم البعث، لأنه لا يمكن "رد نفسين إلى بدن واحد"[2]، لأن المادة عندما تتحول إلى مادة أخرى، قد تدخل في تركيب أبدان أخرى، وعلى هذا فإن "النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية"[3] أما الأبدان فهي "أجسام متناهية مما تضيق معها على أن تنفي مواد الإنسان المتناهية بأنفس الناس غير المتناهية"[4]، وعليه فالنفس قد ترد إلى بدن آخر يوم القيامة.

فالآراء في هذه المسألة متضاربة، ومع هذا فإن ابن رشد لا يفندها كما هو الحال مع المسائل الأخرى –سابقة الذكر– لأنها من أعقد المسائل الغيبية ومن المستحيل الوصول فيها إلى رأي دقيق، ولذلك يرى أن "الحق في هذه المسألة أنَّ فَرْضَ كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول، فهذا كله ينبني على بقاء النفس"[5]. وعليه فكل الآراء في هذه المسألة مقبولة عند ابن رشد حتى ولو كانت متضاربة شرط أن لا تنكر البعث للنفس، فهذا كفر، لأن بقاءها ثابت شرعا وعقلا.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص203-204.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص246.

(3) المرجع نفسه، ص246.

(4) المرجع نفسه، ص246.

(5) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص204.

فالشّرع أكد على بقاء النفس في غير ما آية، منها قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...**﴾ **[الزمر آية:(42)]**، ووجد الدليل في هذه الآية أن الله تعالى سوى فيما بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس، فلو كان تعطل فعلها بسبب فسادها لا بسبب تغير آلتها، لكان تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها.ومن ثم لما تمكنت من العودة عند اليقظة على هيئتها المعهودة، فهذا التعطل "لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس، والموت هو تعطل فوجب أن يكون للآلة كالحال في النوم، وكما يقول الحكيم (أرسطو): إن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب"[1].فالنفس على هذا لا يلحقها الفساد ولا يتعطل فعلها، وإنما يلحق الجسم وحده.

نستنتج من ذلك أن ابن رشد يقبل أي تأويل يقول ببعث النفس، كما أكدت على ذلك كل الشرائع بما فيها الشريعة الإسلامية، لكنه لا يقبل تأويل من ينكر ذلك، لأنه مخالف لأدلة العقول والشرائع معا، كما أنه لا يبطل تماما قول الجويني الذي يقول بأن العودة كالنشأة الأولى، على الرغم من أن ظاهر الآيات الكريمة يتناقض مع ذلك، والعقل يرفضه، لأن مواد الأجسام متعاقبة من جسم إلى آخر، فالمادة الواحدة توجد لأشخاص كثيرين في أوقات مختلفة، ولذلك فهو يقبل تأويل الغزالي لقوله بأن العودة تكون للنفس والجسم معا، ولكن لا يشترط أن يكون الجسم ذاته وإنما قد يكون جسما آخر وبهذا يرفع المحال الذي يلزم عن اشتراط الجسم ذاته.

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة، ص204.

الباب الثالث

نقد ابن رشد تأويلات الفلاسفة والغزالي في المسائل الإلهية

الفصل الأول: في مسألة قدم العالم

الفصل الثاني: في مسألة الذات والصفات

الفصل الثالث: في مسألة وحدة النفس وحدوثها وروحانيتها:

انتقد الغزالي الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" في عدة مسائل ميتافيزيقية تتعلق بقدم العالم، والذات والصفات، والنفس وغيرها... على اعتبار أن قراءتهم لهذه المسائل لم تنطلق من الشّرع الإسلامي وإنما من العقل هذا فضلا عن تأثرهم بالفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية منها، مما أبعد نظرياتهم في تلك المسائل عن جوهر العقيدة الإسلامية، ولذلك كان عليه دحض تأويلاتهم ببيان مواطن النقص فيها، ومدى بعدها عن مقصد الشّرع.

غير أن ابن رشد، لم يؤيد الغزالي في ذلك، لأنه منهجه في البحث عن الحقيقة كان قائما على مقدمات جدلية غير برهانية، ولذلك لم يتمكن من دحض مقدمات الفلاسفة، وإن تمكن في بعض الأحيان من التشكيك فيها وإضعافها لأنها كانت هي الأخرى مبنية على مقدمات عامة تفتقد إلى اليقين.

ولذلك تصدى ابن رشد للغزالي في كتابه "تهافت التهافت" بهدف رد انتقاداته للفلاسفة، وبيان مدى تهافتها، لبعدها عن البرهان من جهة وعن ظاهر الشّرع من جهة أخرى، كما أنه لم يستثن في ذلك مقدمات الفلاسفة كانت بحاجة إلى الضبط والتصحيح، وهذا ما نلمسه بوضوح في مناقشتهم لمسألة قدم العالم واستمراريته، ودحض ابن رشد لنظرية الفيض لأنها قائمة على أسس ضعيفة لا يمكن التصديق بها، إلى جانب مناقشتهم لمسألة الذات والصفات من حيث البرهنة على وجود الذات وإثبات وحدانيتها ومناقشة صفة العلم بشكل خاص. فضلا عن مناقشة وحدة النفس وحدوثها وروحانيتها، فكيف تم كل ذلك؟

الفصل الأول

في مسألة قدم العالم

I. قدم العالم:

II. أبدية العالم واستمراريته

III. نظرية الفيض:

حاول الغزالي تفنيد مسالك الفلاسفة (ابن سينا) في نفيهم لحُدُوث العالم وقولهم بالقِدَم من جِهة وبأبدِيته واستمراريته من جهة أخرى، فإلى أي مدى تمكّن الغزالي من تقوِيض تلك المسالك؟ وهل تمكّن ابن رشد من نقد تأويلاته والبَرْهَنة على أدلّة الفلاسِفة؟ وما هو المِعْيار الذي اعتمده ابن رشد في قَبول تأويل معين دون آخر؟ وهل هذا المعيار هو الذي مكّنه من نقد نظرية الفـــيض أم لمخالفتها للشّريعة الإسلامية؟ وإلى أي مدى اتفق مع الغزالي في ذلك؟

I. قــدم العــالــم:

تمكن ابن رشد، بفضل منهجه في التأويل من دحض حجج الغزالي التي تقدم بها، بهــدف دحض قول الفلاسفة بقدم العالم، ومن ثم البرهنة على حدوثه حيث تفحص تلــك المقــدمات، فوجدها مقدمات جدلية، لا ترقى إلى مستوى البرهان، وهو في ذلك لم يستثن مقدمات الفلاسفة (ابن سينا) التي اعتمدوها في البرهنة على قدم العالم، إذ تعرض لها بالنقد هي الأخرى، باعتبارهــا "قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلا موصل البراهين، لأن مقدماته هي عامة، أي ليس محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها (المقدمات) العامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة"[1]. ولهذا كان على ابن رشد، وضع مقدمات برهانيــة لــدحض حجج الغزالي من جهة، والبرهنة على قدم العالم من جهة أخرى إلى جانب تــصحيح مقــدمات الفلاسفة وضبطها، فكيف كان ذلك؟

قال أبو حامد الغزالي عن أدلة الفلاسفة في قدم العالم: "ولنقتصر من أدلتهم في هذا الفــن على ماله وقع في النفس"، قال: "وهذا الفن من الأدلة ثلاثة:"[2].

1. الــدليــل الأول:

أ- قولهم "يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقا، لأنه إذا فرضنا القديم (موجــودا) و لم يصدر منه العالم مثلا، ثم صدر، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجّح، بل كان وجود العــالم ممكنا إمكانا صرفا.

ب- فإذا حدث بعد ذلك (العالم) لم يخل أن تجدد أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد رجّح بقي العالم على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح، لم رجح الآن و لم يرجح قبل؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية أو ينتهي الأمر إلى مــرجح لم يــزل مرجحا!"[3].

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص110.

(2) الغزالي (أبو حامد):تهافت الفلاسفة، ص48.

(3) المرجع نفسه، ص49.

يرى ابن رشد، أن هذه المقدمات التي اعتمدها الفلاسفة للبرهنة على قدم العالم هي مقدمات عامة بدليل أن اسم "الممكن" لفظ عام، يطلق على عدة مقولات، فهو يطلق على الممكن الأقلي والممكن بالتساوي والممكن الأكثري، وهذا الأخير ليس في حاجة إلى مرجّح، ذلك أنه قريب من الوجود وبعيد عن العدم، فيترجح من ذاته على خلاف الممكن بالتساوي أي بين الوجود والعدم، فهو بحاجة إلى مرجح خارج عنه[1].

كما يطلق الإمكان أيضا على ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل، ومنه ما هو في المنفعل وهو إمكان القبول، ومن ثم فهو في حاجة إلى مرجح من خارج (وهذا مشهور)، أما الإمكان الذي في الفعل، فهو معروف عند أكثر الناس أنه لا يحتاج إلى مغير من خارج وإنما يتغير من ذاته مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس[2].

والتغير أيضا الذي يقال فيه إنه يحتاج إلى مغير منه ما هو في الجوهر (كتحول البذرة إلى شجرة)، ومنه ما هو في الكم (كتحول الثلج إلى ماء) ومنه ما هو في الأين (الانتقال في المكان)[3].

والقديم كذلك اسم مشترك بين القديم بذاته (الله تعالى)، والقديم بغيره (العالم)[4].

والتغيرات كذلك قد تشمل الذات الإلهية مثل القول بحدوث الإرادة على القديم عند الكرّامية، أو تشمل المادة الأولى كونها تقبل الكون والفساد وهي قديمة عند القدماء كما تشمل أيضا جواز حصول المعقولات على العقل بالقوة، وهو قديم عند أكثرهم[5].

والفاعل أيضا، منه ما يفعل بإرادة مثل الإنسان، ومنه ما يفعل بالطبيعة (كالنار تحرق) ومنه فصدور الفعل عنهما يختلف، من حيث حاجة كل منهما إلى مرجح غير أن هذه القسمة في الفاعلين ليست حاصرة، لأن البرهان أثبت أن هناك فاعلا (الله) لا يشبه الفاعل بالطبيعة، ولا الذي بإرادة في الشاهد (كالإنسان)[6].

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص111.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) المصدر نفسه، ص111.

(4) المصدر نفسه، ص111.

(5) المصدر نفسه، ص112.

(6) المصدر نفسه، ص112.

بهذا أثبت ابن رشد، أن مقدمات الفلاسفة للبرهنة على قدم العالم، هي مقدمات عامة لا ترقى إلى مستوى البرهان، ولذلك وجب تصحيحها، انطلاقا من دحض مقدمات الغزالي حولها، حيث عمد مبدئيا إلى دحض قول الغزالي بتراخي الإرادة، انطلاقا من قوله: "بم تنكرون على من يقول: "إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، واقتضت أن يستمر عدمه إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة فحدث، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟ وما الذي يجعله مستحيلا؟"[1].

يتساءل الغزالي في هذا النص مع الفلاسفة، لماذا لا يمكن القول بحدوث العالم بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه؟ يرد ابن رشد على ذلك بأنه اضطر إلى القول بتراخي الإرادة في إيجاد العالم (المفعول)، حتى لا يقول: "بجواز تراخي وجود المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذا كان فاعلا مختارا [...] وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل، في الفاعل المريد"[2]، وإذا كان هذا هو قرار الغزالي، فإن ابن رشد، يلزمهم بالإقرار بأحد أمرين: "إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيرا: فيجب أن يكون له مغيرا من خارج أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة إلى مغير [وإما] أن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير"[3]، وعليه فإذا كان فعل الفاعل لا يلحق بذاته تغيرا (الله)، فإن التغير قد يلحقه من مغير خارج ذاته أو من ذاته، وقد تلحق هذه التغيرات القديم من غير مغير.

غير أن الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي، يتمسكون بشيئين: "أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير، وأن كل تغير فله مغير، والأصل الثاني أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير، وهذا كله عسير البيان"[4]، فالأشاعرة بهذا أرادوا الجمع بين المتناقضين وهذا مستحيل، إذ أنهم قالوا بأن

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص50.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص113.

[3] المصدر نفسه، ص114.

[4] المصدر نفسه، ص114.

فعل الفاعل يلحقه التغير، وكل متغير له مغير، إلا أن القديم (الفاعل) لا يلحقه التغير أبدا، فكيف ذلك والفعل صادرا عنه؟!

ولا مخرج للأشاعرة من هذا التناقض، إلا بإنزال "فاعل أول (قديم)، وإنزال فعل لـــه أول (قديم)، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته وقت عدم الفعل، فهناك ولابد حالة متجددة أو نسبة لم تكن"[1]. فالفاعل إذا قام بالفعـــل، طرأ تغير ما لا محالة، إما "في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وإذا كان ذلك كـــذلك، فتلـــك الحالة المتجددة –إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلا– لابد أن يكون الفاعل لها: إمـــا فـــاعلا آخر، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه، بل بغيره، وإما أن يكـــون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله، هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا- أولا، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل المفعول"[2].

ومنه فالقول بتراخي الإرادة ينجم عنه القول بالوسيط بين الله تعالى والعالم فإذا كان هـــذا الوسيط هو الفاعل لتلك الحالة المتجددة لم يعد الله تعالى هو الفاعل الأول، بالإضافة إلى أنـــه في حاجة إلى فاعل آخر لإتمام ذلك الفعل، وإما أن يكون الفاعل لتلك الحالة هو المرجح، الذي يعتبر شرطا في فعله هو نفسه، فلا يكون وجود العالم الذي فرض صادرا عنه أولا، وإنما يكـــون فعـــل الترجيح سابقا لفعل الحدوث.

وهذه المقدمات تلزمهم (الأشاعرة) ضرورة إلا "أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثـــة في الفاعلين (كحال الترجيح) ما لا يحتاج إلى محدث (مرجح) وهذا بعيد إلا على من يجوز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهـــو قـــول بـــيّن السقوط بنفسه"[3]. وعليه فكل محدَث له محدِث بالضرورة.

كما يعترض ابن رشد على قول الغزالي، قولنا: "إرادة" أزليـــة و"إرادة" حادثـــة مقولـــة باشتراك الاسم، على أنها متضادة، وهذا التضاد قائم بين الإرادة التي في الشاهد والإرادة الـــتي في الغائب، فالأولى "قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان قبولها لمرادين على السواء

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص114.

[2] المصدر نفسه، ص114.

[3] المصدر نفسه، ص115.

بعيد، فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد، وهذا الشوق والفعل متعلق بالمتقابلين على السواء"[1]. فهذه الإرادة حادثة لها أول، فهي عبارة عن قوة، فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على حد سواء، مثل العمل أو لا عمل، فما يدفعها للقيام بالفعل هو الشوق، فإذا حصل الفعل كف الشوق فلها نهاية ضرورة، أما إذا كان "هنا مراد، أحد المتقابلين فيه أزلي، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب، وإذا قيل: "إرادة أزلية" لم ترتفع الإرادة بحصول المراد، وإذ كانت لا أول لها، لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد، ولا تعين إلا أن نقول: إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة ليست هي لا إرادة ولا طبيعة ولكن سماها الشّرع إرادة. كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها في بادئ الرأي، أنها متقابلة وليست متقابلة، مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه"[2]، فالإرادة الأزلية ليست ممكنة وإنما هي واجبة لتعلقها بمراد أزلي، لا أول لها ومن ثم لا يتحدد الوقت ولا يتعين لحصول المراد، وعليه فمن الصعب إدراك حقيقتها.

يستغرب يوسف موسى من موقف ابن رشد هذا، إذ ما قاله بخصوص الإرادة الإلهية في اعتراضه على الغزالي، يصدق على الإنسان لا على الله تعالى، فالإنسان إن "أراد مثلا أن يفعل كذا بعدم لابد له من أن يباشر بنفسه ما أراد سابقا فعله وحينئذ يقال إن حالة جديدة حصلت له، أما صانع العالم، أي الله، فقد سبق أن عبّر الغزالي عن رأي المتكلمين حين ذهب إلى أن الله تعالى أراد أزلا أن يوجد العالم في وقت كذا، وفي هذا الوقت وجد بسبب الإرادة القديمة دون أن تتغير حالة الفاعل –أي الله–"[3]. غير أن القول بحدوث العالم وقدم الإرادة الإلهية، يدخلنا في متاهات ميتافيزيقية لا حصر لها، ولذلك من الأفضل أن نقول ما قاله ابن رشد، أنه لا يمكن وصف الإرادة الإلهية لا بالقدم ولا بالحدوث، ونسميها كما سماها الشّرع إرادة فقط.

رفض الغزالي، قول الفلاسفة بتأخر العلة عن المعلول بدون سبب، لأنه ثبت عند الجميع أن لكل سبب مسبب، وإذا ثبت أن الموجب أو المسبب قد تمت شرائط إيجابه وأسبابه وأركانه فإن تأخره محال، فقبل "وجود العالم كان المريد والإرادة نسبة من النسب؛ بل الأمور كلها كما كانت

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص115- 116.

(3) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، المرجع السابق، ص201.

بعينها، ثم لم يكن وجود المراد، وبقيت بعينها كما كانت، فوجد المراد، ما هذا إلا غاية الإحالة!"[1]، فهو بهذا النص، يريد إلزام الفلاسفة القول بحدوث العالم، لأنه من غير المعقول الإقرار بوجود الله وبالإرادة وبنسبتها إلى العالم، و لم يتغير كل ذلك، و لم يوجد العالم بعدها مباشرة.

وابن سينا يقر فعلا بحدوث الأشياء، لأنه يقر بحدوث الصورة والهيولى المتسببان في وجودها، إذ يقول في ذلك: "فالهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولى أيضا، بل هما مبدعان معا عن ليْسية، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات لا أنه كان معه فيما لم يزل زمان، لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة"[2]، فهما إذن، محدثان بالذات قديمان بالزمان، فالمادة والصورة أوجدها الله تعالى من ليس؛ أي من العدم، ولكن ليس في زمن محدد أو معين، لأن الزمان لا أول له، "فالزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا، بل حدوث إبداع، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات، ولو كان له مبدأ زماني، لكان حدوثه بعدما لم يكن أي بعد زمان متقدم، فكان بُعدًا لقبلٍ غير موجود معه، وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل وكل ما ليس أول قبل، فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مُبدَع أي يتقدمه باريه فقط..."[3]، وعليه فالزمان عند ابن سينا محدث بالذات قديم بالزمان.

غير أن يوسف موسى، يرى أن موقف ابن رشد من هذه المسألة، هو موقف الفلاسفة نفسه القائلين "بقِدم العالم مثل الفارابي وابن سينا، إن هذه الأمور الحادثة تنتهي آخر الأمر إلى سبب قديم، ولكنها حادثة الأجزاء أزلية بالجنس فلا يلزمها القول بصدور حادث بجنسه عن القديم"[4]، إلا أن ابن سينا لا يقول بأزلية المادة بل بحدوثها –الحدوث بالذات لا بالزمان– وابن رشد لا يقول بذلك تماما ذلك أن المادة عند ابن رشد أزلية بما فيها كذلك الصور، أي صور الموجودات، إذ يقول في ذلك: إذا تقرر لدينا أن الفعل المحض متقدم على القوة المحضة كان من الطبيعي أن نستنتج أن هناك صورًا موجودة هي فعل محض لا تشوبها قوةً أصلاً، وكان من الطبيعي

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص51.

[2] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، طبعة أمين هندية، القاهرة، 1908، ص43-44.

[3] ابن سينا: النجاة، ص117-118.

[4] محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، ص201.

أيضا أن تكون الصور المحضة هي السبب في وجود الأشياء التي تخالط وجودها القوة، وهي الأشياء الفاسدة التي تلحقها التغيرات المختلفة [1].

ففعل الله تعالى إذن، يتمثل في إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل عن طريق التحريك فالفاعل "إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة إلى الصورة إلى الفعل (...) إن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين في الحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل (...) وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة أنه يصير ما كان بـــالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة"[2]. ومن هنا كذلك نرى أن هنـــاك اختلافا واضحا بين ابن سينا وابن رشد في كيفية الخلق، على خلاف ما اعتقده يوسف موســـى على أنها واحدة، وهذا باستناده إلى البغدادي في شرحه لمذهب أنصار قدم العالم في كيفية صدور الحادث عن القديم، حيث يقول: "إن القديم بذاته يوجد أزلا حركة مستمرة، وباســـتمرار هـــذه الحركة تكون الحوادث التي تجيء بعضها بعد بعض عن أسباب قديمة، حادثة السببية بحركاتها التي تتجدد منها كل آنٍ حالة تصير سببا لحادث، وذلك مثل الشمس التي بذاتها القديمة لا يجب عنـــها النهار والليل والفصول الأربعة، بل إن ذلك يحدث عنها بسبب حركتها الطويلة والعرضية"[3] إلا أن صدور الأشياء عند ابن سينا يخضع لامتزاج العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب)، فهذه العناصر "قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض في امتزاج هذه (الأركان)، وأنه لولا هذا الامتزاج لما وجد شيء من الأشياء"[4].

وبهذا فكيفية الصدور، تختلف بين ابن سينا وابن رشد، فعند الأول تحدث نتيجة الامتزاج، أما عند الثاني فتحدث نتيجة الحركة، لكن ليس كحركة الشمس لأنها حركة طبيعية، وإنما حركة صادرة عن الله تعالى وحده بإرادة تامة تخرج ما هو بالقوة إلى الفعل.

ومنه فإن اعتراض الغزالي السابق القائم على إلزام الفلاسفة بالقول بالحدوث بدل القدم، لا يلزمهم، لأنهم يقولون بالحدوث، وإن كان بالذات وليس بالزمان.

---

[1] ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، ص110.

[2] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1499.

[3] أبو البركات البغدادي (ابن ملكا): كتاب المعتبر في الحكمة، طبعة حيدر أباد، سنة 1357هـــ، ج3، ص43.

[4] ابن سينا: رسالة العروس، نشره شاركوتس، مجلة الكتاب المصرية، القاهرة، 1952، ص298.، النجاة، ص249.

حاول الغزالي مرة أخرى، إلزام الفلاسفة القول بحدوث العالم بدلا من قدمه من خلال قوله: "بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا، فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس، ودورة المشتري في نصف سدس دورة الشمس، فإنه يدور في اثنتي عشر سنة، ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الثابتة التي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة، فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله"[1].وعليه فإن قول الفلاسفة بقدم العالم، لا تبرره دورات الأفلاك حسب الغزالي، طالما أنه يمكن حسابها في السنة أو في ثلاثين سنة... وحساب نسبة دورات بعضها من بعض من حيث الأقل والأكثر، مما يثبت أن لها نهاية لأن ما لانهاية له، لا يمكن وصف أجزائه بذلك الشكل، وله بداية كذلك، لأن ما لانهاية له لا بداية له.

لكن اعتراض الغزالي هذا على الفلاسفة، يقبل في حالة واحدة –عند ابن رشد– إذا كانت هناك مثلا "حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد، ثم توهم جزء محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد، فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل، مثال ذلك، أنه إذا كانت دورة زحل، في المدة من الزمان التي تسمى سنة ثلث عشر دورة الشمس في تلك المدة، فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل قد وقعت في زمان واحد بعينه، لزم ولابد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة الأولى من جميع أدوار الحركة الأخرى، هي نسبة الجزء من الجزء"[2].

إلا أنه لا يمكن تحديد نسبة بين حركتين كليتين، إذا كانت كل واحدة منهما بالقوة، أي لا مبدأ لها ولا نهاية، انطلاقا من معرفة النسبة بين الأجزاء، لأن كل واحد منهما بالفعل، فليس "يلزم أن تتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء كما وضع القوم (الفلاسفة) في دليلهم، لأنه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له. فإن القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها، وكذلك حركة زحل، لم تكن

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص53-54.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص124.

بينها نسبة أصلا، فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين، كما لزم في الجزئين من الجملة، وهذا بين بنفسه"[1].

وقد يتوهم الأشاعرة، أنه إذا كانت هنالك نسبة بين الأجزاء، نسبة الأكثر إلى الأقل، فيلزم "في الجملتين أن تكون نسبة إحداهما إلى الأخرى، نسبة الأكثر إلى الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين، وأما إذ لم يكن هنالك نهاية، فلا كثرة ولا قلة"[2]. فما يصدق على ما هو بالفعل لا يصدق على ما هو بالقوة بالضرورة، كما أنه إذا وضع "أن هنالك نسبة –هي نسبة الكثرة إلى القلة– توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر، وهو أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له، وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل، لأنه حينئذ توجد النسبة بينها، وأما إذا أخذ بالقوة فليس هناك نسبة، فهذا هو الجواب في هذه المسألة، لاما أجاب به أبو حامد الفلاسفة"[3].

فابن رشد بهذا، ينتقد الغزالي أشد النقد في هذه النقطة، لأنه لم يميز بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة، وأنه لا يمكن حساب دورة الفلك إذا لم تتحقق بالفعل ولا معرفة نسبتها بالنسبة لدورة فلك آخر، حتى وإن كنا على علم بنسبة الجزء إلى الجزء فما يصدق على الجزء لا يصدق على الكل بالضرورة.

وعلى هذا يتوضح قول الفلاسفة، إنه "إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمن الحاضر، المشار إليه، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها"[4]. وهذا دليل الكندي على حدوث العالم، ذلك أنه لو كان قديما لا أول له، لما انقضى منه ما انقضى، ولما أمكن أن يصل زمان وجوده إلى الزمن الحاضر، وهذا عند ابن رشد صحيح "ومعترف به عند الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة، وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لانهاية لها. وليس يجوز أحد من

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص125.

(2) المصدر نفسه، ص125.

(3) المصدر نفسه، ص125.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص125-126. الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978، ص157.

الحكماء وجود أسباب لانهاية لها، كما تجوزه الدهرية، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك"[1]. وهذا ما يثبت أن الزمان مخلوق، وجد بعد أن لم يكن من قبل المحرك.

لكن السبب الذي دفع بالفلاسفة (الفارابي وابن سينا) إلى القول بقدم العالم هو أنه "لما أداهم البرهان إلى هاهنا مبدأ محركا أزليا، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم عنده أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلا كان فعله ممكنا لا ضروريا، فلم يكن مبدأ أولا. فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده"[2]، فلو كان للوجود مبدأ، لكان فعل الله تعالى ممكنا، لأنه سيكون مشروطا بوجود السبب، فمفهوم الخلق الزماني، هو الذي يحدث عن شيء بسبب شيء، إلا أن فعله ضروريا، باعتبار ما ينبغي فرضه من التدفق والديمومة المستمرين في الذات الإلهية[3]،وإذا كان ذلك كذلك "لزم ضرورة ألا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني، لأن كل واحد منها هو غير فعل بالذات، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فجوزوا وجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلي"[4].

فالقول بما لانهاية له من دورات الأفلاك هو قول بالعرض فقط، لا بالذات فهذه الدورات بالذات لا وجود لها، لأنها مسبوقة في وجودها بذات الباري تعالى وعنه صدرت فإذا هي محدودة بالذات (بذات الله تعالى)، ما لانهاية بالعرض. فلما اعتقد المتكلمون ما هو بالعرض أنه بالذات، أنكروا وجوده، وعسر حل قولهم وظنوا أن دليلهم ضروري[5].

يرجع الغزالي مرة أخرى، ليتساءل مع الفلاسفة، كونهم أنكروا على خصومهم (الأشاعرة) أن يكون من المعارف الأول تراخي فعل القديم عن القديم، بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية، حيث يقول: "فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها؟ فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص126.

(2) المصدر نفسه، ص126.

(3) جعفر آل ياسين: ابن سينا فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي)، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م، ص162.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص126.

(5) المصدر نفسه، ص127.

محالا أن يكون التقدم والتأخر مرادا؟ بل في البياض والسواد والحركة والسكون فإنكم تقولون: يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض، فلم تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد؟ وما الذي ميّز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص..."[1]، فهذا النص –كما يوضحه ابن رشد– معناه إذا قلنا باستحالة وجود حادث عن فاعل قديم، يؤدي لا محالة إلى استحالة القول بالإرادة[2]، أي أن العالم لم يصدر عن إرادته تعالى.

وسبب وقوع الفلاسفة (ابن سينا) في هذا المأزق الفلسفي (العقدي) أنهم تسلموا "من خصومهم (المتكلمين) أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة: ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر، وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة، مثل البياض والسواد، وكذلك العدم والوجود هما عنده متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأولى"[3]. فالإرادة إزاء المتماثلات مثل القدم والحدوث، لا تتمكن من تخصيص أحدهما دون الآخر إلا بمرجّح، وإذا انعدم المرجح، تعلقت بهما على حد سواء.

فإن الفلاسفة عندما تسلموا "هذه المقدمة من خصومهم، وإن كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم إن من شأن الإرادة ألا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين ولا توجد في الثاني، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق فكأن الفلاسفة (ابن سينا) سلموا لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة لأمكن أن يصدر حادث عن قديم"[4].

ولخروج المتكلمون من هذا المأزق الفلسفي، قالوا بوجود الإرادة وعدم احتياجها إلى مخصص لأن "الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجّح فعل أحد المثلين على صاحبه، كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن، والعلم صفة من شأنه أن يحيط بالعلوم"[5]. إلا أن ابن سينا، رفض هذا المعطى الفلسفي (العقدي)، لأنه لا

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص56.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص138.

(3) المصدر نفسه، ص138.

(4) المصدر نفسه، ص138.

(5) المصدر نفسه ، ص138.

يجوز "أن تسنح إرادة متجددة بدون أن يدعو لذلك داعٍ، أو تكون جُزَافًا أو طبيعـــةً، لأن الإرادة ينبغي لها أن تتبع أمرا متجددا يقتضي إيثار أحد النوازع كالشوق أو الميل"[1].

فالإرادة عند ابن سينا لا تتعلق بأحد المتماثلين، إلا إذا وجد مرجّح اقتضى ترجيح أحدهما على الآخر، وإلا كان فعلها بالصدفة أو بالطبيعة، لأن "المتماثلين عند المريد على السواء: لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني إلا من جهة ما هما غير تماثلين، أعني من جهة ما في أحدهما صفة ليـــست في الثاني، وأما إذا كانا متماثلين من جميع الوجوه، ولم يكن هنالك مخصص أصلا، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء، وإذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل، فليس تعلق الفعـــل بأحدهما بأولى من تعلقه بالثاني، فإما أن يتعلق بالفعلين المتضادين معا، وإما أن لا يتعلق ولا بواحد منها، وكلا الأمرين مستحيل"[2]، هذا يعني أن الفلاسفة، سلموا مع المتكلمين مبدئيا، أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول، وألزموهم أن يكون هناك مخصص أقدم منه وذلك محال، فلما جاوبوهم (المتكلمون) بأن الإرادة صفة بإمكانها تمييز المثل عن مثله، بما هو مثل، عانـــدوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول، وهذا تناقض مع المبدأ الذي سلموا به معهم[3]. وهنـــا يعتـــرض الغزالي على المتكلمين، في إثبات الإرادة من وجهين:

- الوجه الأول: "إن قولكم: إن هذا (تمييز الإرادة الشيء عن مثله) لا يتصور عرفتمـــوه ضرورة أو نظرا؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم، وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها فلم تبعد المفارقة في الإرادة..."[4]، رفـــض الغزالي بهذا، قول المتكلمين، بأن الإرادة بإمكانها تمييز أحد المتماثلين، بما هو مثل، على اعتبـــار أن هذا لم تثبته الضرورة ولا العقل.

غير أن ابن رشد، يرى أن موقف المتكلمين في هذه النقطة صحيح، وقد أدى إليه العقـــل، فإذا سلمنا "أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن تميز لشيء عن مثله بما هو مثل، وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الأول، وما يُظن من أنه ليس ممكنا

---

[1] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (قسم الإلهيات)، ص535.
[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص138-139.
[3] المصدر نفسه، ص139.
[4] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص58.

وجود صفة بهذه الحال، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجودا لا داخل العالم ولا خارجه. وعلى هذا فتكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقولة باشتراك الاسم، كالحال في اسم العلم، وغير ذلك من الصفات التي وجدوها في الأزلي غير وجودها في المحدث، وإنما نسميها إرادة بالشّرع"[1]، فما يصدق على الإنسان فيما يخص الإرادة، بأنها في حاجة إلى مخصص لاختيار أحد المتماثلين، لا يصدق على الفاعل الأول، فإرادته صفة تميز أحد المتماثلين بما هو مثل فقط، وهذا ما يصدق على الصفات الأخرى التي يشترك فيها الفاعل الأول مع الإنسان، فالاسم بينهما واحد والمعنى مختلف تماما.

والسبب في هذا العناد بين الفلاسفة (ابن سينا) والمتكلمين بما فيهم الغزالي يرجع إلى وضع المرادات متماثلة وهي "ليست متماثلة بل هي متقابلة، إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم، وهي في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة وضع كاذب"[2]، فإن قالوا، إنما متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول باعتباره متقدسا عن الأغراض، فالأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله[3].

إلا أن هذا الكلام لا يصح على الفاعل الأول، فإرادته لا تتعلق بالأغراض، حتى تكتمل ذاته، فهذا الأمر يخص الإنسان وحده لأن "الإرادة التي هذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد، وأما الأغراض التي هي لذات المراد، لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له، بل إنما يحصل ذلك للمراد فقط، كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فإنه لاشك في أن الوجود أفضل له من العدم أعني للشيء المخرج، وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات، فإنها إنما تختار لها أبدا أفضل المتقابلين بالذات وأوَّلاً..."[4].، فالإرادة الإلهية صفة تميز الشيء عن مثله، بما هو مثل ليس من جهة أن هذه الأشياء متماثلة، وإنما من جهة أنها متقابلة مثل العدم والوجود، فالإرادة بهذا تتعلق لا محالة بالأفضل وهو الوجود على العدم، وبهذا فإن تحقق المراد لا

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص140.
(2) المصدر نفسه، ص140.
(3) المصدر نفسه، ص140-141.
(4) المصدر نفسه، ص141.

يكسب الذات الإلهية شيئا لم يكن لها، أي أن يحدث فيها تغيرا ما، وإنما التغير يحدث فقط من جهة المراد، إنه كان بعد أن لم يكن.

أما دليل الغزالي على فساد تصور الفلاسفة والمتكلمين، هو افتراض "ثمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما، العاجز عن تناولهما جميعا، فإنه يأخذ إحداها لا محال بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تَيَسُّر الأخذ، فإنّا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ"[1]. فهذا المثال في نظر ابن رشد، غير صحيح، لأن أخذ إحدى الثمرتين في هذه الحال لا يعتبر تمييز المثل عن مثله، وإنما هو عبارة عن أخذ المثل بدل مثله، لأنه متى أخذ أحد الثمرتين بلغ مراده بالضرورة، فإرادته "إنما تعلقت بتمييز أخذ إحداهما عن الترك المطلق، لا بأخذ إحداهما وتمييزه عن ترك الأخذ، أعني إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية، فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية، وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما، أيهما اتفق، ويرجحه على ترك الأخذ..."[2]، هذا يعني أنه لم يميز بين المتماثلين وإنما بين المتقابلين، أي أنه لا يميز بين ثمرة وأخرى لأنهما متشابهتان تماما، وأخذه لإحداهما كان اختيارا، بدلا من الترك فقط.

الوجه الثاني من الاعتراض هو: أنّا "نقول: أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالم وجد عن سببه الموجب له على هيئة مخصوصة يتماثل تفاصيلها، فلم اختص ببعض الوجوه؟ واستحالة تمييز الشيء عن مثله في العقل، أو في اللزوم بالطبع و بالضرورة لا تختلف إلى قوله: إن أجزاء السماء، في قبول المعنى [الذي لأجله] صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية، وهذا لا مخرج منه"[3]، فالغزالي هنا يرد على الفلاسفة، إزاء رفضهم لمبدأ المتكلمين من احتياج الإرادة إلى مخصص، وهم لم يستغنوا عنه في وجود العالم، إذ وجد بمقتضى مخصص ولذلك لابد لهم "أن يعترفوا بأن هاهنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله، وذلك أنه يظهر أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل، وبكمية غير هذه الكمية، لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر، وإذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص58-59.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص141.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص59-60.

وجوده"[1]. فلما كان الفلاسفة يقولون بأن العالم ممكن، فإن هذا الإمكان يطرح مجموعة من التساؤلات، لماذا كان بهذا الشكل و لم يكن بشكل آخر؟ وبهذا الكبر؟ مما يدل على وجود مخصص تتعلق به إرادة الفاعل لترجيح أحد الممكنين على الآخر.

رد الفلاسفة على هذا بقولهم "إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة، وعدده المخصوص، وإن هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث، فإنه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره!"[2]، فالعالم بشكله وحركته وبكل ما فيه من ماء وتراب وهواء... لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان، بمعنى أنه على أكمل صورة، وأنه لو كانت دورات الأفلاك أقل و أكثر لاختل النظام وكان نظاما آخر.

وبهذا تمكن ابن رشد بفضل منهجه في التأويل من تفنيد كل الأدلة الجدلية المتعلقة بالعالم والإرادة والفاعل الأول، ومن ثم إثبات حقيقة العلاقة بين الله تعالى والإرادة وعلاقة الإرادة بالعالم بالاعتماد على مقدمات يقينية.

2.الــدليــل الثــانــي:

في هذا الدليل، اعتقد الغزالي بأن الفلاسفة (ابن سينا) قالوا بتقدم الباري تعالى على العالم بالذات والزمان، أي أن "العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بالطبع مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم [...] ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء [...] فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا (الباري والعالم) حديثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما"[3]. فتقدم الباري تعالى على العالم في هذا النص، هو كتقدم العلة على المعلول، بمعنى أنه لا فارق زمني بينهما، فإذا قسنا مثلا حركة الماء وحركة اليد زمانيا نجدهما متساويتان، ومن ثم فهما محدثتان معا أو قديمتان، ولا يمكن أن تكون أحدهما قديمة والأخرى محدثة.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص142.

(2) المصدر نفسه، ص143.

(3)الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص65.

وإذا كان الباري تعالى "متقدم على العالم والزمان، لا بالذات بل بالزمان، فإذن: قبل وجود العالم والزمان، (كان) زمان كان العالم فيه معدوما، إذ كان العدم سابقا على الوجود، وكان الله سابقا بمدة مديدة، لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قِدم الحركة، وإذا وجب قِدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته"[1]، فإذا كان الله تعالى متقدِّما عن العالم بالزمان، هذا يعني أنه كان زمان لا وجود فيه للعالم، أي وجود مدة زمانية قبل وجود العالم آخرها محدود وأولها غير محدود، بمعنى وجود زمان لانهاية له قبل وجود الزمان المتعلق بوجود العالم وإذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة، مما يستوجب قدم العالم، والمحرك لها ضرورة قديم.

غير أن هذا البرهان عند ابن رشد غير صحيح، لأن الباري سبحانه ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان، فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه؛ إما أن يكونا معا، وإما أن يكون القديم متقدما عليه بالزمان والسببية، لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان[2]، ومنه لا يجوز قياس العالم على الله تعالى، لأن الله تعالى –كما يقول ابن سينا– يتقدم "الكل بالذات، لا أنه كان معه فيما لم يزل زمان، لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة"[3]، فالزمان بهذا محدث، أوجده الله تعالى ولا يتقدمه زمان.

وهنا يعترض الغزالي بقوله: فإذا قال الفلاسفة "الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه عالم وزمان، ومعنى قولنا كان ولا عالم: وجود ذات البارئ سبحانه وعدم ذات العالم فقط، ومعنى قولنا كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد"[4]. وهو بهذا، يلزم الفلاسفة القول إن العالم وجد في زمان محدد، لأنه كان الله تعالى و لم يكن معه شيء، ثم كان ومعه العالم، فلابد إذن أن حدوث العالم قد وقع في زمن وذلك مثل

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص65.

(2) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة، ص44.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص159.

(4) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص66.

"قولنا كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجـــود ذات وعـــدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة تقدير شيء ثالث وهو الزمان، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام"[1]. ومنه فإذا كان الفلاســفة يقرون بحدوث الزمان، فإن العالم وجد في زمان لا محالة، ومن ثم فهو محدث ضرورة.

غير أن ابن رشد، يرفض قول الغزالي هذا، ويعتبره قول مغالطي خبيث ذلك أنــه ثبــت بالبرهان أن هناك نوعين من الوجود، أحدهما في طبيعته الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان، والآخر ليس في طبيعته الحركة، وهو أزلي، لا يتصف بالزمان، أما الذي في طبيعته الحركة فمعلوم وجوده بالحس والعقل، وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك. وقام البرهان أيضا على أن الذي ليس في طبيعته الحركة، هو علة الموجود الذي في طبيعته الحركة. وقام البرهان كذلك على أن الوجود الذي في طبيعته الحركة لا ينفك عن الزمان، أما الذي ليس في طبيعته الحركة لا يلحقه الزمان أصلا[2].

وعلى هذا فالزمان لا يلحق ذات الباري تعالى، وإنما يلحق العالم، لأن هذا الأخير لا ينفك عن الزمان، فالزمان يتعلق بالوجود المادي فقط، الذي في طبيعته الحركة وإذا كان ذلك كـــذلك" فتقدم أحد الموجودين على الآخر، أعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول، الذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله "[3].كما أنـــه لا يجوز –في رأي ابن رشد– تشبيه المحرك الأول الذي لا يتحرك بالموجود المتحرك، لأن هذا التشبيه يصدق فقط إذا كان الموجودان متحركين معا، فإما أن يكونا معا، أو أحدهما متقدما على الآخـــر أو متأخرًا عنه[4].

ومنه فتقدم أحد الموجودين على الآخر " هو تقدم الوجود الذي هو لـــيس بمـــتغير ولا في زمان (وهو المحرك الأول)، على الوجود المتغير الذي في زمان (العالم)، وهو نوع آخر من التقدم، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معا، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر،

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص 66.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص160.

(3) المصدر نفسه، ص161.

(4) المصدر نفسه، ص161.

فقول أبي حامد "إن تقدم البارئ سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا "(قول) صحيح، لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه، إذا لم يكن (الله) تقدمه زمانيا، إلا تأخر المعلول عن العلة، لأن التأخر يقابل التقدم، والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة، على ما تبين في العلوم، فإذا كان التقدم ليس زمانيا، فالتأخر ليس زمانيا"[1]، فالله تعالى متقدم على العالم لا محال، لكن إذا فُهم من ذلك أن العالم متأخرا عنه كان التقدم هنا كتقدم العلة على المعلول، وهذا يعني أنهما من جنس واحد وهذا لا يجوز، ومن ثم لا يمكننا القول أنه متقدما أو متأخرا عنه زمانيا.

وإذ أخذنا بقول الغزالي، فإن الشك يلحق كذلك المتقدم: وهو "كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل، وأما الفلاسفة لما وصفوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ. لم يلزمهم هذا الشك، وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم، ومن حجتهم في أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث لكليته، أنه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد. فإن الحدوث حركة، والحركة ضرورة في متحرك، سواء وضعت الحركة في زمان أو في الآن. وأيضا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث، وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل [...] والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة، إن وضع حادثا، أن يكون وجودا قبل أن يوجد، وهذا كله كلام جدلي"[2].

فقول الغزالي بتأخر العالم عن الله تعالى، يؤدي لا محالة إلى التساؤل عن سبب تراخي المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل؟ وإن كان هذا السؤل يلزم الغزالي فإنه لا يلزم الفلاسفة، لأنهم لم يضعوا للعالم مبدأ يحدد حدوثه ذلك أن قولنا بالحدوث، يعني أن هناك موجودا قبل أن يوجد، فالحدوث حركة تقتضي وجود المتحرك، لتخرِج ما هو بالقوة إلى الفعل، سواء كان ذلك في الماضي أو في الحاضر، وكذلك في الإمكان، فكل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث ومن ثم لا يمكن تحديد بداية لوجود المتحرك.

قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة: "فإن قيل: إن لقولنا: "كان الله تعالى ولا عالم"، مفهوما ثالثا سوى وجود الذات وعدم العالم، بدليل أن لو قدّرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا، ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم، بل الصحيح أن يقال الله ولا عالم،

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص161-162.

ويقال للماضي كان الله ولا عالم، فبين قولنا "كان" و"يكون" فرق، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق، ولا شك أهما يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم، بل في معنى ثالث، فإنا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ، فإن "كان" إنما تقال على ماضٍ فدل أن تحت لفظ كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ، والماضي بذاته هو الزمان، والماضي بغيره هو الحركة..."[1]. أراد الغزالي من خلال هذا النص، إلزام الفلاسفة القول بأنه كان هناك زمان غير هذا الزمان المتعلق بوجود العالم، بدليل قولنا كان الله ولا عالم، فلفظ كان يدل على الماضي، والماضي بذاته هو الزمان، أما الماضي بغيره فهو الحركة، وهذه الأخيرة تنقضي بانقضاء الزمان، ولا يمكن أن نقول كان على المستقبل، مما يدل على حدوث العالم.

يرى ابن رشد، أن هذا الكلام صحيح، عند "مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض في التقدم والتأخر،إذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان، فأما إذا لم تكن في زمان، فإن لفظ "كان" وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا، إلا على ربط الخبر بالمُخْبَر. مثل قولنا "كان الله غفورًا رحيما"، وكذلك إن كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا: "كان لله ولا عالم، ثم كان الله والعالم""[2]، وعليه فمقايسة الغزالي بين لله تعالى والعالم، من خلال قوله "كان الله ولا عالم" لا تصح لأن الموجودين مختلفان من حيث تعلقهما بالزمان، فأحدهما متعلق به والآخر لا، فكيف يدل لفظ كان على الماضي والله تعالى لا يتعلق بالزمان تماما؟! ومن ثم فهو يدل على الربط فقط، فالمقايسة تصح إذا كانت بين وجود العالم وعدمه، ذلك أن العدم يوجد في زمان قبل وجود العالم الذي يوجد هو الآخر في زمان، فهو بهذا متأخر عن العدم، والعدم متقدم عليه، والتقدم والتأخر لا يفهمان إلا مع الزمن[3].

واعتراضه (الغزالي) الآخر على الفلاسفة، قائم على أن: "المفهوم الأصلي من اللفظين "وجود ذات" و"عدم ذات"، والأمر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين، نسبة لازمة بالإضافة إلينا. بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، ثم قدرنا له بعد ذلك وجودا ثانيا لكنّا عند ذلك نقول:

[1]الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص66.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص163.

[3] المصدر نفسه، ص163-164.

"كان الله ولا عالم"، ويصبح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود، وآية ذلك أن هذه نسبة إلى المستقبل، يجوز أن يصير ماضيا فيعبّر عنه بلفظ الماضي"[1]، فهذا النص يؤكد على وجود الماضي، طالما أنه كان "الله ولا عالم"، مما يجعلنا نقدر وجود العالم مستقبلا، ومادام هناك مستقبلا هناك ماضٍ بالضرورة.

إلا أن ابن رشد، يرى أن الماضي والمستقبل في هذه الحالة، موجودان فقط بالقياس إلى وهمنا لا حقيقة، إذ "قد يمكننا أن نتخيل مستقبلا صار ماضيا، وماضيا كان قبل مستقبلا، وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود، وإنما هي شيء تفعله النفس، فإذا بطل وجود الحركة، يبطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة"[2]، أي إن وجود الماضي والمستقبل لابد أن يتعلق بشيء موجود قابل للحركة، وإلا كان وجودهما وهما فقط.

ويواصل الغزالي اعتراضه بقوله: "وهذا كله لعجز الوهم من توهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قَبْلٍ له، وذلك القَبَل لا ينفك الوهم عنه يظَنُّ أنه شيء محققٌ موجود هو الزمان. وهو كعجز الوهم عن أن يُقدِّر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا إلا على سطح له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكانا: إما ملاءً وإما خلاءْ [...] وكما جاز أن يُكذّب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بُعدٌ لا نهاية له، بأن يقال له (للوهم): الخلاءُ ليس مفهوما في نفسه وأما البُعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فإذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطع الملاء والخلاء. فثبت أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء [...]، كما أن البعد المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة [...] ولا فرّق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه، عند الإضافة إلى قبلُ وبعدُ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت..."[3].

يقر ابن رشد، هذا الاعتراض فيما يتعلق بتلازم الحركة والزمان، وأن الزمان يفعله الذهن في الحركة، ووجودهما يكون فقط مع الموجودات التي تقبل الحركة، أما الموجودات التي لا تقبل

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص167.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص165.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص67-68.

الحركة فلا يقبلها الزمان أصلا، وليس "يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه إلا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكنا، فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت، لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى الطبيعة التي تقبل الحركة، وذلك مستحيل"[1].فالحركة تتعلق بالأشياء الموجودة فقط، ولذلك فهي واجبة إذا كانت الأشياء تتحرك، ممكنة إذا كانت ساكنة، ولا يمكنها أن تتعلق بالعدم، لأن "العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجودا. ولذلك لابد للحادث من أن يتقدمه العدم، ولابد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم، كالحال في سائر الأضداد، وذلك أن الحار إذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة"[2]. ومنه فلابد من أن العدم يسبق الحادث من جهة، ولابد من وجود موضوع يقبل وجود الحادث من جهة أخرى، فإذا وجد الحادث ارتفع العدم ضرورة وهذا لا يعني أبدا انقلاب العدم وجودا، وإنما الحامل للحادث هو الذي تحول من حالة إلى حالة أخرى مناقضة لها، وهذه عبارة عن المعاندة الأولى للغزالي.

أما العناد الثاني، كما يقول ابن رشد "هو أقوى هذه العنادات، فإنه سفسطائي خبيث، وحاصله أن توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الأولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك، هو مثال الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوْق مثلا ينتهي ضرورة إما إلى جسم آخر وإما إلى خلاء، وذلك أن البعد شيء يتبع الجسم كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة، فإن امتنع أن يوجد جسم لانهاية له امتنع بعدٌ غير متناه، وإذا امتنع أن يوجد بعدٌ غير متناه أن ينتهي كل جسم إلى جسم آخر، أو إلى شيء يُقدَّرُ فيه بعدٌ، وهو الخلاء مثلا، ويمر ذلك إلى غير نهاية"[3]. هذا يعني أنه إذا توهمنا أن هناك قبل، قبل ابتداء الحركة التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو كتوهمنا أن آخر جسم العالم، بعد، قد يكون جسما آخر أو خلاء، لكن إذا كان الجسم متناهيا، امتنع أن يوجد بعدٌ غير متناهي، ومن ثم امتناع وجود جسم آخر أو خلاء. وكذلك الحركة. "والزمان هو شيء تابع لها، فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية، وكانت هاهنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء،

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص166.

[2] المصدر نفسه، ص166.

[3] المصدر نفسه، ص166.

امتنع أن يوجد لها قبلٌ، إذ لو وجد لها قبلٌ، لوجدت قبل الحركة الأولى حركة"[1]، فإذا امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية، كانت هناك حركة أولى لها ابتداء، أي محدودة من جهة البداية، امتنع إذن وجود قبل لها، لأنه لو وجد لها قبل لكانت قبل الحركة الأولى حركات أخرى قبلها.

وهذه المعاندة والمعارضة عند ابن رشد، قائمة على مغالطة الإبدال، القائمة على نقل الحكم من ذي وضع (الجسم) على الذي لا وضع له (الحركة والزمان)، فإذا كان الكَم الأول متناه فإن الكم الثاني بالضرورة متناه. ومن ثم بإمكان النفس أن تتوهم الزيادة فيها بالفعل. لكن توهُّم "الزيادة على العِظم (الجسم) الموجود بالفعل، وأنه يجب أن ينتهي إلى عظم آخر، ليس هو شيئًا موجودا في جوهر العظم ولا حدِّه، وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة، فشيء موجود في جوهرها، فإنه ليس يمكن أن يكون حركة محدثة إلا في زمان. أعني أن يفضُل (يسبق) الزمان على ابتدائها"[2]، وعليه فجوهر الجسم غير قابل للزيادة، بحيث يجب أن ينتهي إلى جسم آخر، أما الحركة المحدثة ففي جوهرها القبلية والبعدية، طالما أنها تحدث في الزمان، فالزمان إذن سابق عليها بالضرورة.

وكذلك لا يمكن أن " يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر، إذ كان حد "الآن" أنه، الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل لأن "الآن" هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل، وتصور حاضر ليس قبله ماض، هو محال "[3]. فالزمان هو الآخر على خلاف الجسم، ذلك أن نهاية زمان هي بداية زمان آخر بالضرورة فهو غير متناه على خلاف الجسم المتناهي، فمادام هناك حاضر إذن هناك مستقبل ولا يمكن أن لا يكون هناك ماضٍ، لأنه إذا لم يكن هناك ماضٍ، لما كان هناك حاضر ولا مستقبل.

وليس كذلك الأمر في النقطة لأن "النقطة نهاية الخط وتوجد معه، لأن الخط ساكن فيمكن أن تتوهم نقطة هي مبدأ الخط، وليست نهاية الآخر، و"الآن" ليس يمكن أن يوجد مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل. فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل، وما لا يمكن فيه أن يكون قائما

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص166.

(2) المصدر نفسه، ص167.

(3) المصدر نفسه ، ص167.

بذاته، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان ماضي"[1]. فالنقطة بهذا تختلف عن الآن، ذلك أنها قد تكون بداية خط، ولكنها لا تكون بداية آخر، بمعنى أن لها بداية مطلقة، لا تبدأ من حيث انتهى الآخر، أما الآن فهو وسط بين الماضي والمستقبل، فلا يمكن أن يوجد مستقبل إلا وقد كان قبله ماض.

هذا إلى جانب أن الأشاعرة تنتقد الفلاسفة على قولهم بأن العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، لأن مفهوم الإمكان عند الأشاعرة يختلف عنه عند الفلاسفة فعند هؤلاء الإمكان يعني أن وجود العالم كان ممكنا قبل وجوده، أما عند الأشاعرة فإن الإمكان وقع مع الفعل مباشرة (من غير زيادة ولا نقصان)، دون أن يلزم على ذلك القول بأن القديم انتقل من العجز إلى القدرة، لأن الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حدوث ما ليس بممكن، لا يدل على العجز، وإن تساءل الفلاسفة كيف كان ممتنعا ثم صار ممكنا؟ فإنه لا مانع من أن يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال، وإن قالوا: الأحوال متساوية؟ قيل لهم والمقادير كذلك متساوية، فإن كان هذا غير مستحيل فالإمكان الآخر كذلك غير مستحيل.وعليه فالمسلم به عند الغزالي أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده، ومن ثم ليس هناك ما يوجب إثبات زمان ممتد[2].

غير أن ابن رشد يفند موقف الأشاعرة هذا، لأن "جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات، فإن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينها، فإن كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة، والممتنع إنزاله موجودا كذب محال. وأما إنزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن، لا كذب مستحيل، وقولهم إن الإمكان مع الفعل كذب، فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد، فهؤلاء يلزمهم ألا يوجد إمكان لا مع الفعل ولا قبله"[3].ومنه فإذا وضعنا، أن إمكان الشيء قبل وجوده من الضروريات، فإن موقف الأشاعرة يؤول إلى التناقض لا محالة، لأن الممكن في هذه الحالة يقابله الممتنع مباشرة من غير وسط بينهما، ومن ثم لا يمكن الجمع بين الإمكان والفعل، أي بين الوجود حقيقة واللاوجود.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص167.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص72.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص178-179.

وعلى هذا فإن إلزام الفلاسفة للأشاعرة، بأن موقفهم يؤدي إلى القول بانتقال القديم من العجز إلى القدرة، إلزام غير صحيح، لأن ما يقدر على فعل الممتنع لا يسمى عاجزا، وإنما الإلزام الصحيح هو انتقال الشيء من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود، مثل انقلاب الضروري ممكنا، كما أن إنزال شيء ما ممتنعا في وقت ممكنا، لا يخرجه هذا من طبيعة الممكن، فهذه حال كل ممكن[1]. مثال ذلك أن "كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه، فإذا سلم الخصم أن شيئا ما ممتنع في وقت، ممكن في وقت آخر، فقد سلم أن (هذا) الشيء من طبيعة الممكن المطلق، لا طبيعة الممتنع. ويلزم هذا إذا فُرض أن العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهرا لا نهاية له، أن يكون إذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان"[2].

فموقف الأشاعرة غير مقبول، لأنهم قالوا أن العالم كان ممتنعا حدوثه دهرا كاملا ثم حدث، أي انتقل من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الممكن، وهذا مستحيل فإن الممتنع بشكل مطلق لا يصير ممكنا أبدا. كذلك لا يمكن نفي سرمدية العالم والزمان كما يدعي الغزالي، لأن الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل، وما من مانع يمنع من مقارنة فعله على الدوام لوجوده، بل لعل مقابل هذا وهو الذي يدل على الامتناع، أي إنه لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر، ولا يقال فيه أنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلي قديم[3].

وبذلك تطرح مسألة قدم العالم وحدوثه من جديد، بمعنى هل يجوز أن يكون العالم قديما أو محدثا؟ أو لا يجوز أن يكون قديما ولا محدثا؟ أو يجوز أن يكون محدثا ولا يجوز أن يكون قديما؟ وإن كان محدثا فهل يمكن أن يكون فعلا أولا أو لا أول؟، فإذا لم يكن في إمكان العقل الوقوف على واحد من هذه المتقابلات، فإن هذه المسألة لا تُعد من المسائل العقلية، ونلتزم فيها بما جاء في السمع[4].

كما أن الأشاعرة، ترى أن خلق العالم بهذه الصورة، كان من جهة الأفضل لأنه لا يجوز على الذات الإلهية، فعل الأدنى، لأنه نقص، لكن أي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص179.
(2) المصدر نفسه، ص179.
(3) المصدر نفسه، ص179.
(4) المصدر نفسه، ص180.

محدودا كما هو الحال مع الإنسان، فأي عاقل لا ينسب الفعل المتناهي المحدود إلى الله تعالى الغير محدود الوجود والفعل، ولذلك يتساءل ابن رشد، ما الذي يمنع من صدور الفعل عن الذات الإلهية بشكل مستمر، أي الآن فعل وقبله فعل، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية. كما يستمر وجوده (الفاعل) إلى غير نهاية، بدليل أن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحده من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله كذلك لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود[1]. فكل موجود "لا يتراخى فعله عن وجوده، إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء، أعني: أن لا يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره، ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر، وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله"[2].

فموقف الأشاعرة بهذا غير مقبول تماما، لأنه يؤدي إلى القول بتراخي الفعل الإلهي عن وجوده، وهذا نقص، وإما بسبب اختياره، فيكون شبيها بالإنسان، وهذا كذلك نقص، والنقص لا يجوز على الذات الإلهية، كذلك القول بأن القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث، فإن فعله في هذه الحالة يكون صادرا عن الاضطرار لا عن الاختيار، لأنه يؤدي إلى القول بحدوث طارئ اضطر الذات الإلهية إلى الفعل وهذا مستحيل.

3.الدليل الثالث:

يعرض الغزالي في هذا الدليل إلى برهان الفلاسفة على قدم العالم، إذ تمسكوا بقولهم: إن وجود العالم ممكن الوجود قبل وجوده، لأنه يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا، وهذا الإمكان لا أول له، فهو لم يزل ثابتا و لم يزل العالم ممكنا وجوده ولا يمكن وصفه بأنه ممتنع الوجود في أي حال من الأحوال[3]. ومنه فإذا كان "الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل، فإن معنى قولنا: إنه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده، فإذا كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا، وإلا فإن كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا أنه ممكن وجوده أبدا، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، وإن بطل قولنا الإمكان لم يزل صح قولنا إن الإمكان له أول، وإذا صح أن له أولا، كان قبل ذلك غير ممكن، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص180.

(2) المصدر نفسه، ص180.

(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص73.

العالم ممكنا ولا كان الله عليه قادرا"[1]، فند الغزالي بهذا، برهان الفلاسفة على قدم العالم، باعتماده على برهان الخلف إذ سلم بصحة قضية تتمثل في "أن ما هو ممكن وجوده ليس محالا وجوده"، ليستنتج من نفي نقيضها أن الإمكان له أول، ومن ثم فإن العالم محدثا وليس قديما.

ولذلك يلزم ابن رشد الغزالي، أنه إذا سلَّم بصحة المقدمة: أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا إمكانا لم يزل، فإنه يلزم عنه بالضرورة أن يكون العالم أزليا الآن ما لم يزل ممكنا، إذا وضع أنه لم يزل موجودا، لم يلزم عن ذلك محال البتة[2]، هذا إلى جانب أن "ما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا، ولذلك ما يقول الحكيم إن الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري"[3]. فالممكن الأزلي لا يقبل الفساد، كما هو حال المحدث، إلا إذا كان الفاسد أزليا وهذا مستحيل، وبهذا ينتفي موقف الغزالي تماما.

يعترض الغزالي مرة أخرى على برهان الفلاسفة على قدم العالم بقوله: "العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قُدِّر موجودا أبدًا لم يكن حادثا، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه. وهذا كقوله في المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن، وكذا آخر فوق ذلك الآخر، وهكذا إلى غير نهاية لإمكان الزيادة، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن، وكذلك وجودٌ لا ينتهي طرفه غير ممكن، بل كما يقال إن الممكن جسم متناهي السطح، ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر، فكذلك الممكن الحدوث، وبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر وأصلُ كونه متعينٌ، فإنه الممكن لا غير"[4]، وهذا البرهان كذلك، قائم على برهان الخلف، إذ سلم بصحة المقدمة أن الممكن هو المحدث فقط، ليستنتج من نفي نقيضها، أن الحادث المتعين هو الممكن لا غير، لأن غير المتعين سواء أكان في المكان أو الزمان غير ممكن أصلا.

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص74.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص181.

(3) المصدر نفسه، ص181.

(4) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص74.

لهذا يرى ابن رشد، من "وضع أن قبل العالم إمكانا واحدا بالعدد لم يزل، فقد يلزمه أن يكون العالم أزليا. وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد في الجواب، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالث، ويمر ذلك إلى غير نهاية، كالحال في أشخاص الناس، وبخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر"[1]. مثل ذلك: أنه إذا كان الله تعالى قادرا على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل هذا الآخر آخر، وهكذا يلزم الأمر إلى غير نهاية، وإلا لزم أن يوصل إلى عالم أول ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر، وهذا لا يقول به المتكلمون ولا يلزم عن حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم[2].

غير أن القول بإمكانية وجود عالم آخر قبل هذا العالم، هو قول مستحيل لأنه يلزم عن هذا القول أن تكون طبيعة هذا العالم من طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد، فيكون "صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص، وذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة أزلية، فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم، فبالاضطرار إما ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص، أو يتسلسل، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى، أعني إنزاله واحد بالعدد أزليا"[3].وعليه فلا يمكن القول بوجود عوالم أخرى قبل هذا العالم، لأنه لابد أن ينتهي الأمر عند عالم واحد بالعدد أزلي.

4.الدليل الرابع:

انطلق الغزالي في هذا الدليل من تمسك الفلاسفة بقولهم: "كل حادث فالمادة تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة. فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث: الصور والأعراض والكيفيات على المواد إلى قوله: فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال"[4]. فالمادة الأولى التي خلق منها العالم قديمة، والصور والأعراض حادثة.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص182.

(3) المصدر نفسه، ص182.

(4)الغزالي (أبو حامد): تهافت لفلاسفة، ص74.

برهن ابن رشد على ذلك بقوله: إن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه، وهذا الإمكـــان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن والمتمثـــل في المـــادة الأولى[1]، ذلـــك أن "الإمكان الذي من قِبَل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل، وذلـــك أن قولنا في زيد: إنه يمكنه أن يفعل كذا، غيرُ قولنا في المفعول: إنه يمكن. ولذلك يشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل: إذ كان الفاعل لا يمكن أن يفعل ممتنعا"[2]، فهناك فرق واضح، بين الإمكان الذي من قبل القابل، والإمكان الذي من قبل الفاعل، ذلك أن هذا الأخير لا يمكن أن يوجـــد إلا إذا وجد الأول، وإذا كان الإمكان المتقدم على الحادث في غير موضوع، ولـــيس الفاعـــل هـــو الموضوع ولا الممكن كذلك، لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان، فالحاصل إذن للإمكان هو الشيء القابل وهو المادة[3].

وهذا القابل عبارة عن مادة، مركبة من مادة وصورة، وهذه المادة ليست في حاجـــة إلى مواد أخرى من أجل تكونها، كما أن هذا الشيء المتكون، يتكون من شيء ما وقد يستمر ذلـــك على استقامة في مادة غير متناهية، وذلك مستحيل، لأن كل شيء متناه بالفعل، فالمادة بالضرورة متناهية، وعليه فما يفسر تكون الأشياء باستمرار هو تعاقب الصور على مادة غير فاسدة أزليـــة، ومن ثم يكون التعاقب أزليا ودورا، وهذا لا يكون إلا إذا كانت هناك حركة أزلية تتحكم في هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الأزلية[4].فالأشياء لا تتكون من عدم، وإنما تتكون من مادة، سبق وأن كونت شيئا آخر، وبفساده يتكون منها شيء آخر وهكذا، فالتكون هو انقلاب الشيء من صورة إلى صورة أخرى مضادة لها، وخروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل[5].

ويواصل الغزالي اعتراضه، بقوله: "الإمكان الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل، فكل مـــا قدر العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكنا، وإن امتنع، سميناه مستحيلا، وإن لم يقدر العقل على تقدير عدمه، سميناه واجبا، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تُجعل وصـــفا له، بدليل ثلاثة أمور:

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص183.

(2) المصدر نفسه، ص183.

(3) المصدر نفسه، ص183.

(4) المصدر نفسه، ص183.

(5) المصدر نفسه، ص184.

أحدها أن الإمكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف إليه، ويقال إنه إمكانـــه، لاســـتدعى الامتناع شيئا موجودا يقال إنه امتناعه، وليس للممتنع وجود في ذاته، ولا مادة يطرأ عليها المحـــال حتى يضاف الامتناع إلى مادة"[1]، فالإمكان الذي يأخذ به الفلاسفة، ليس له وجودا فعليا عنـــد الغزالي، فهو مقولة عقلية محضة عنده، فإن قدّر العقل وجوده كان ممكنا، وإن امتنع كان مستحيلا وإن لم يقدر على تقدير عدمه كان واجبا، بدليل أن الإمكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف إليه لاستدعى كذلك الامتناع شيئا موجودا يضاف إليه. ولكن ليس الممتنع وجود في ذاته أبدا ولا هو في حاجة إلى مادة يضاف إليها.

غير أن الإمكان من المعقولات الصادقة التي تستدعي موجودا خارج النفس فإذا قلنا هـــذا الشيء ممكن التحقق، كان هذا الإمكان يستدعي وجود مادة يكون منها هذا الشيء[2].

وأما الاستدلال على أنه "لا يستدعي معقول الإمكان موجودا يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجودا يستند إليه، فقول سفسطائي، وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعا، مثل مـــا يستدعي الإمكان، وذلك بين: لأن الممتنع هو مقابل الممكن. والأضداد المتقابلة تقتـــضي ولابـــد موضوعا، فإن الامتناع هو سلب الإمكان، فإن كان الإمكان يستدعي موضوعا فـــإن الامتنـــاع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعا أيضا.. "[3]. فالامتناع إذن يستدعي موضـــوعا يوجد فيه شأنه في ذلك شأن الإمكان، باعتبارهما معقولان متضادان مثل قولنا: إن الضدين ممتنـــع وجودهما في موضوع واحد. فالامتناع هنا له موضوع وهو سلب إمكان اجتماع الضدين.

والأمر الثاني:الذي يستدل به الغزالي على أن الإمكان مقولة عقلية محـــضة يتمثـــل في أن "السواد والبياض يقضي العقل فيهما، قبل وجودهما، بكونهما ممكنين، فإن كان هـــذا الإمكـــان مضافا إلى الجسم الذي يطرآن عليه، حتى يقال: معناه أن هذا الجسم يمكن أن يَسْوَدَّ وأن يَبْـــيَضَّ، فإذن ليس البياض في نفسه ممكنا، ولا له نعت الإمكان. وإنما الممكن: الجسم، والإمكان مـــضاف إليه. فنقول: ما حكم نفس السواد في ذاته، أو هو ممكن، أو واجب، أو ممتنع؟ ولابد من القـــول بأنه ممكن، فدل أن العقل في القضية (القضاء) بالإمكان، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت لفلاسفة، ص75-76.
[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص184.
[3] المصدر نفسه، ص184-185.

إليها الإمكان"[1].فلون البياض أو السواد في ذاته، لا يحتاج إلى موضوع رغم أنه يدخل في بـــاب الممكن، فهذا الإمكان هو إمكان عقلي محض، بدليل أن العقل يقضي فيهما قبل وجودهما بالفعل.

إلا أن ابن رشد، يرى أن "الإمكان يقال على القابل وعلى المقبول، والذي يقـــال علـــى الموضوع القابل يقابله الممتنع، والذي يقال على المقبول يقابله الضروري، والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة.والحاصل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بين من حد الممكن؛ فـــإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد أو لا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة، ولهذا قالت المعتزلة؛ إن المعدوم هو ذات ما..."[2]. فالغزالي اعتبر الإمكان هو خروج الجسم من الإمكان إلى الفعل، وهذا غير صحيح –في نظر ابن رشد– لأن الجسم إذا خرج إلى الفعل ارتفع الإمكان، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة، فالمادة المتكون منها هذا الجسم، هي التي تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا ما أسمته المعتزلة بالمعدوم، فهو غير موجود حقيقة، ولكن وجوده معلوم عند الله تعالى قبل وجوده، فهو في نفسه ذات ما.وعليه فالعدم "ذات ما، وذلك أن العدم يـــضاد الوجود، وكل واحد منهما يخلف صاحبه، فإذا ارتفع عدم شيء ما، خلفه وجوده، وإذا ارتفـــع وجوده، خلفه عدمه، ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجودا، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدما. وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما، وهو الذي يتصف بالتكون والـــتغير، ولا الشيء الكائن بالفعل أيضا يتصف بذلك لأن الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير والإمكان"[3]. فالذي يتصف بالتكون والتغير والإمكان، هو شيء ثالث يختلف عن العـــدم والوجود، لأنهما لا يتصفان بذلك وهو الحامل لهما.

فلابد إذن، "ضرورة، من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجـــود، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض، أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه. إلا

[1]الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص76.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص185.

[3] المصدر نفسه، ص186.

أنه في التغير الذي في سائر الأعراض (هو) بالفعل، وهو في الجوهر بالقوة، ولسنا نقدر أيـضا أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشيء الذي بالفعل، أعني الذي منه الكونُ -وهو الـصورة المضادة للصورة التي بالقوة- من جهة ما هو بالفعل، لأن ذلك أيضا يذهب، والذي منه الكـون يجب أن يكون جزءا من المتكون"[1]. فالحامل لصور الأضداد والذي يتصف بـالتكون والـتغير والانتقال، لا يمكن أن يكون موضوعه، التغير الحاصل في الأعراض، لأنه بالفعـل، وفي الجـوهر بالقوة، ولا يمكن كذلك أن يكون في الجسم الكائن بالفعل من جهة أنه بالفعل لأنه يـزول، لأن الذي يتشكل منه الكون لابد أن يكون جزءا من المتكون.

فإذن: هاهنا "موضوع، ضرورة، هو القابل للإمكان، وهو الحامل للتغير والتكون، وهـو الذي يقال فيه: إنه تكوّن وتغير وانتقل من العدم إلى الوجود [...] فهذه الطبيعة اتفق الفلاسـفة والمعتزلة على إثباها، إلا أن الفلاسفة ترى أها لا تتعرى من الصور الموجودة بالفعـل، أعـني لا تتعرى من الوجود، وإنما تنتقل من وجود إلى وجود، كانتقال النطفة مثلا إلى الدم، وانتقال الـدم إلى الأعضاء التي للجنين، وذلك أها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاها، ولـو كانـت موجودة بذاها لما كان منها كون، فهذه الطبيعة عنده هي التي يسموها بالهيولى، وهي علة الكون والفساد"[2]، فالهيولى أو المادة الأولى، هي أساس تكون الأشياء، والقابل للتكون والانتقـال مـن صورة إلى أخرى، إلا أن هذه المادة عند المعتزلة لا وجود لها في الواقع، فهي في علـم الله تعـالى فقط، أما عند الفلاسفة فهي موجودة ولا يمكنها أن تتعرى عن هذا الوجود، حتى تـتمكن مـن تكون الأشياء بانتقالها من حالة إلى أخرى، فهي تضل جزءًا أساسيا من تكوها.

وهكذا تمكن ابن رشد، من الرد على أدلة الغزالي التي اعتمدها هدف تفنيد قول الفلاسفة بقدم العالم، والبرهنة على أها أدلية جدلية لا ترقى إلى مستوى البرهان، ولا يعني هذا أبدا أنه كان موافقا للفلاسفة دائما في براهينهم على قدم العالم، وإنما سعى إلى تفحص مقدمات تلك الـبراهين فإذا كانت غير يقينية، فإنه عمِل على دحضها ووضع مكاها مقدمات أخرى يقينية لاشك فيهـا، ليصل من خلالها إلى نتائج يقينية.

---

[1] ابن رشد: هافت التهافت، ص186-187.

[2] المصدر نفسه ص187.

II . أبديـــة العـــالم واستمـــرار يتـــه :

مسألة أبدية العالم واستمراريته، تابعة لمسألة قدم العالم، ذلك أنه إذا كان العالم قديما، فهل يمكن القول بفنائه أو عدم فنائه؟ وإذا لم يفن وبقي مستمرا في الوجود، ما مفهوم العدم؟ وعليـــه كيف برهن الفلاسفة على هذه المسألة؟ وكيف فندها الغزالي؟ وما موقف ابن رشد من كل هذه التأويلات؟ وما هو تأويله لهذه المسألة؟

يرى الغزالي، أن هذه المسألة فرع الأولى، فالعالم عند الفلاسفة، "كما أنه أزلي لا بدايـــة لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فناؤه وفساده، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيـــضا كذلك، وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول وعلته أزلية أبدية، فكذلك المعلول مع العلة، ويقولـــون إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث (في الماضي) وهو بعينه جار في الانقطـــاع (في المستقبل) وهذا مسلكهم الأول"[1]. فالعالم عند الفلاسفة، كما هو أزلي، فهو كذلك أبـــدي، لا أول له ولا آخر، لأنه مقارنا في وجوده للذات الإلهية، وهي أزلية أبدية، فهو كذلك بالضرورة.

ومسلكهم الثاني: قائم على أن العالم إذا عدم، فيكون ذلك بعد وجوده، فيكون له بُعـــد، ففيه إثبات الزمان[2].

ومسلكهم الثالث: أنه إذا كان إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن، فهـــو مستمر غير منقطع، إلا "أن هذا الدليل لا يقوى: فإن نحيل أن يكون أزليا ولا نحيـــل أن يكـــون أبديا، لو أبقاه الله تعالى أبدا، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا، وأن يكون له أول، ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محال آخر إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها، فكذلك في المستقبل، وهو فاسد لأن كـــل المستقبل قطُّ لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا، والماضي قد دخل كلـــه في الوجـــود

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص81.

[2] المرجع نفسه، ص81.

متلاحقا وإن لم يكن متساوقا"[1]. والفصل في هذه المسألة عند الغزالي (الخلود أو الفناء) يكون عن طريق الشّرع فقط، وإن كان العقل يجوز بقاء العالم وإفْنَاءه.

وعليه فإذا سلم الفلاسفة، أن إمكان الوجود لا ينقطع، أي يبقى مستمرا فكذلك ممكن الوجود، إلا أن الغزالي يعترض على هذا الدليل، على اعتبار أن ممكن الوجود يمكن أن يكون قديما (لا أول له)، لكن لا يمكن أن يكون أبديا (لا آخر له)، وهذا الكلام، لا يجوِّزه إلا أبو الهذيل العلاف بدليل، أنه إذا كانت في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل، غير أن الغزالي يفند ذلك، على أساس أن الماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا، أي أنه لم يدخل دفعة واحدة، و لم يكن متساوقا مع الزمان، لأن الزمان سابق عليه، وسيبقى بعده، فهو جزء من العالم، أما المستقبل فهو لم يدخل قط في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا.

فالغزالي بهذا، في رأي ابن رشد، وقع في تناقض، لأنه سلم مع الفلاسفة أن العالم لم يزل إمكانه، وأن هذا الإمكان تتبعه حالة ممتدة بها يقدر ذلك الإمكان وهذه الحالة تتبع كذلك الموجود الممكن، إذا خرج إلى الفعل، وهذا الامتداد لا أول له، فكذلك الزمان لا أول له، لأن الامتداد هو الزمان، والزمان مساوقا للإمكان فبالضرورة الموجود المتحرك لا أول له[2].

وأما قولهم: إن "كل ما وُجد في الماضي فله أول، فقضية باطلة، لأن الأول يوجد في الماضي أزليا كما يوجد في المستقبل، وأما تفريقه بين الأول وفعله (الله والعالم) فدعوى تحتاج إلى برهان؛ لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي، غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء"[3].وهكذا فالغزالي اعتمد في برهانه، على مقدمات جدلية، لا ترقى إلى مستوى البرهان، فقوله كل ما حدث في الماضي فله أول، مقدمة باطلة، لأن الله تعالى وجد في الماضي أزليا، كما يوجد في المستقبل، وأما تمييزه بين الله تعالى وفعله، ليثبت أن الوجود الذي وقع في الماضي من الأزلي، له أول وآخر، كلام مردود عليه لأن هناك فرق شاسع بين الوجود غير الأزلي الذي وقع في الماضي من الأزلي وبين الوجود الأزلي،

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص81-82.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص198-199.

(3) المصدر نفسه، ص199.

الذي وقع في الماضي من الأزلي، ذلك أن الأول متناهٍ ضرورة له أول وآخر، أما الثاني فلا بداية له ولا انقضاء.

ولذلك "لما كان الفلاسفة، لا يضعون للحركة الدورية ابتداء، فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء، لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد، ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض، ولذلك كانت هذه القضية صحيحة، أن كل ما له ابتداء له انقضاء"[1]. ومنه فكل من قال بأن للحركة الدورية انقضاء فإنه وقع في تناقض، لأنه ما لا بداية له، لا انقضاء له بالضرورة.

فالقول بأن الممكن له أول وليس له انقضاء، قول لا يصح، إلا إذا انقلب الممكن أزليا، ذلك أن الممكن من له ابتداء، فهو ضرورة له انقضاء، ومن ثم فهو فاسد وأما القول بأنه يقبل الفساد ويقبل الأزلية، فهذا مما لم يعرف بعد، بدليل أن أبا الهذيل العلاف (وهو من الأوائل) قد فحص عنه، وأدرك أن كل محدث فاسد مع أنه أشد التزاما لأصل القول بالحدوث، وهو في ذلك موافقا للفلاسفة[2].

وأما من "فرق بين الماضي والمستقبل، بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود، وإنما يدخل فيه شيئا فشيئا، فكلام مموه، وذلك أن ما دخل في الماضي بالحقيقة، فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان، فالزمانُ يفضل عليه بطرفيه، وله كل، وهو متناه ضرورة، ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية، وليس له كل وإنما الكل لأجزائه"[3]. فالتفرقة التي أقامها الغزالي بين الماضي والمستقبل لا أساس لها من الصحة، ذلك أن ما وقع في الماضي، فقد دخل في الزمان، ومن ثم فالزمان يحكمه من طرفيه، فهو متناه ضرورة، وله كل، أما ما لم يدخل في الماضي كالمحدث، فإنه يعتبر في الماضي وليس في المستقبل، لأن الماضي ممتد إلى غير نهاية، وكذلك الزمان، ولكن ليس له كل، فالكل لأجزائه فقط، فهو بالاسم لم يدخل في الماضي، ولكن في حقيقته فهو في الماضي.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص199.

(2) المصدر نفسه ، ص199.

(3) المصدر نفسه، ص200.

وذلك أن "الزمان لم يوجد له مبدأ أول حادثٌ في الماضي، لأن كل مبدإٍ حادثٍ هو حاضر، وكل حادث قبله ماض، فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له، فيلزم أن يكون غير متناه، وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا "الآن"، ولا يدخل من الحركة (في الوجود) إلا كون المتحرك على العِظَم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال..."[1]، فالذي يحصره الزمان من طرفيه فقط، هو الذي يدخل في الوجود الماضي، سواء أكان ذلك بالنسبة للزمان أو للحركة، "فالآن" فقط يدخل في الوجود المتحرك، والحركة التي تدخل في الوجود، تتمثل فقط في كون المتحرك على العِظم الذي يتحرك عليه "الآن" ولكن هذا لا يصدق على الموجود الذي لم يزل، إذ لا يمكننا القول على ما مضى من وجوده أنه دخل الآن في الوجود، لأن هذا يؤدي إلى القول، أن لوجوده مبدأ وأن الزمان يحاصره من طرفيه، ولهذا لا يمكننا القول أن الدورات الماضية قد دخل منها في الوجود ما حصره الزمان، والتي لم يحاصرها الزمان، لم تدخل بعد في الوجود الماضي[2].

وعلى هذا، فإذا "تُصُوِّر موجودٌ أزليٌّ، أفعاله غير متأخرةٍ عنه -على ما هو شأن كل موجود تم وجودُه أن يكون بهذه الصفة- فإنه إن كان أزليا ولم يدخل في الزمان الماضي، فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية: فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادما الفعلَ (لا فعل منذ الأزل)، وما لم يزل عادما الفعل فهو ضرورة ممتنع"[3]. فإذا كان الفعل غير متأخر عن فاعله الأزلي، وكان هذا الفاعل أزليا ولم يدخل وجوده في الزمان الماضي، فإنه يلزم كذلك ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو كانت كذلك، لكانت متناهية بالضرورة، مما يؤدي إلى القول بأن الموجود الأزلي لم يزل لا فعل له، ومن هذه هي حاله، فهو ممتنع ضرورة عن الفعل، وهذا لا يليق بذاته، فالأليق بالموجود الأزلي، الذي لم يدخل وجوده في الزمان أن تكون أفعاله كذلك، لأنه لا فرق بينه وبين أفعاله. فإذا كانت "حركات الأجرام السماوية، وما يلزم عنها، أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجودُه في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي: فليس كل ما نقوله فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه قد

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص200.
(2) المصدر نفسه، ص200-201.
(3) المصدر نفسه، ص201.

دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية له مبدأ، وأيضا فإن قولنا فيه "لم يزل"، نفي لدخوله في الزمان الماضي، يضع له مبدأ (وبالتالي) فهو يصادر على المطلوب، فإذن ليس بصحيح، أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود، إلا لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي"[1]، فالغزالي بهذا، يصادر على المطلوب، لأنه إذا قال، إن العالم "دخل في الماضي"، ليصل إلى مطلوبه إن له مبدأ، فهو بذلك يصادر على المطلوب نفسه فقوله "دخل في الماضي" يعني أن له مبدأ بالضرورة.

يفهم ابن رشد، من قول الغزالي، أن كل ما مضى فقد دخل في الوجود، معنيان، أحدهما، أن كل من دخل في الزمان الماضي فهو موجود، فهذا صحيح، أما إذا كان ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل فلا يصح، أن نقول قد دخل في الوجود، لأن قولنا "قد دخل" ضد قولنا "مقارن" للوجود، فإنه إذا سلمنا أن هناك موجود لم يزل فيما مضى، فلابد من التسليم أن هاهنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى، دون أن يؤدي ذلك إلى القول أنها دخلت في الوجود وكذلك استمرار ذاته فيما مضى، فأفعاله لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك، لامتنع كذلك في الوجود (أي استمرار ذاته)، فكل موجود فعله مقارن له[2].

ولذلك لما وضعت الأشاعرة، أن فعله ليس أزليا، ووجوده أزليا كان ذلك في غاية الخطأ -على حد تعبير ابن رشد- فاسم الحدوث كما أطلقه الشّرع على العالم أخص به من إطلاق الأشاعرة، لما فيه من الدقة واليقين، فإذا كان الفعل بما هو فعل محدث، فهو كذلك قديم، لأن هذا الفعل المحدث لا أول له ولا آخر[3].

أما مسلكهم الرابع، فيرى أبو حامد الغزالي أنه محال، لأنهم "يقولون إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف إضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها. فالمواد والأصول لا تنعدم، وإنما تنعدم الصور

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص201-202.
[2] المصدر نفسه، ص202.
[3] المصدر نفسه، ص202-203.

والأعراض الحالّة فيها"[1]. وعلى هذا فالمادة الأولى في اعتقاد الفلاسفة أزلية وأبدية، على خلاف الصور والأعراض فهي تقبل الانعدام.

يقول ابن رشد، إذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد، وكان الفاعل لهذا التعاقب لم يزل، فهذا لم يلزمه محال، أما إذا وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صورا لا نهاية لها في النوع الواحد، فهذا محال، مثل نوع الحيوان، فلا يمكن اعتقاد أن مادته غير نهائية وكذلك صوره، ولذلك فهي تتعاقب دورا على النوع الواحد، أي بفناء بعض الحيوانات تكون حيوانات أخرى وهكذا... كذلك إذا وضع ذلك من غير فاعل أزلي أي من فعل الطبيعة، فهو مستحيل، والأمر نفسه إذا وضع من فعل غير أزلي، ذلك أنه إذا كانت هنالك مواد لانهاية لها، وجد ما لانهاية له بالفعل وهذا مستحيل، لأن المادة محدودة[2].

كذلك يمكن أن يكون هذا التعاقب، عن فاعلات محدثة كالإنسان، بمعنى أن الإنسان يكون ولابد عن إنسان، فهذا غير صحيح، إذا لم يوضع هذا متعاقبا على مادة واحدة. فصورة تفنى لتكون منها صورة أخرى وهكذا[3]. حتى "يكون فساد بعض المتقدمين مادة للمتأخرين، ووجود بعض المتقدمين أيضا يجري مجرى الفاعل والآلة للآخرين"[4]، فلولا المتقدمين لما كان المتأخرون، فمن مادتهم وصورهم وجدوا. وذلك كله "بالعرض، لأن كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذي لم يزل يكون إنسانا بواسطة إنسان ومن مادة إنسان..." [5] ومنه فالمتقدمون والمتأخرون، كلهم عبارة عن آلة للفاعل الذي لم يزل ممكنا، فهو ينتقل من القوة إلى الفعل عن طريق الإنسان ومن مادته يوجد كذلك.

وإلى جانب هذا، للفلاسفة دليلان آخران، على أبدية العالم وعدم فنائه الأول "ما تمسك به جالينوس: إذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص82.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص203.

(3) المصدر نفسه، ص203.

(4) المصدر نفسه، ص203-204.

(5) المصدر نفسه، ص204.

الآماد الطويلة، دل أنها لا تفسد"[1] فالذبول عند جالينوس يعني الفساد لا محال، والشمس لم تذبل رغم مرور آلاف السنين عليها، فهي لا تفسد.

واعتراض الغزالي على هذا الدليل من وجوه: الأول "أن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كانت الشمس تفسد فلابد أن يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال، وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل، وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم غير صحيح –ما لم يضف إليه شرط آخر– وهو قوله: "إن كانت تفسد فلابد أن تذبل" فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط وهو أن يقال: "إن كانت تفسد فسادا ذبولي فلابد أن تذبل في طول المدة". أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم، ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد. ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة، وهو على حال كماله"[2]. فقياس جالينوس غير صحيح، لأن التالي لا يلزم عن المقدم، إلا إذا برهن على أن الذبول هو الوجه الوحيد للفساد، غير أن الغزالي يرى خلاف ذلك، إن الذبول هو أحد أوجه الفساد فقط، لأن الشيء قد يفسد قبل أن يذبل، بل وهو في أكمل صورته. ولذلك يرى ابن رشد، أن اللزوم الصحيح هو إذا "وضع الفساد على المجرى الطبيعي و لم يوضع قسرا، وسلم أيضا أن الجرم السماوي حيوان، وأن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة. لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان، فلذلك كان قول جالينوس إقناعيا"[3]. فهذه المقدمات التي وضعها ابن رشد، لم يبرهن عليها جالينوس، ولذلك كان قوله إقناعيا لا برهانيا.

ودليل ابن رشد البرهاني، على عدم فناء الجرم السماوي هو "إن السماء لو كانت تفسد، لفسدت: إما إلى الأسطقسات التي تركبت منها، وإما إلى صورة أخرى، بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى"[4]. فلو كان الجرم السماوي يقبل الفساد، لانحل إلى الإسطقسات الأربعة (الماء، النار، الهواء، التراب) التي تركب منها، وهذا مستحيل، لأنه لو كان كذلك، لكان جزءا من عالم آخر، لأنه لا يمكن أن يكون من الأسطقسات المتكون منها، فهي عبارة عن جزء لا مقدار له

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص82.
(2) المرجع نفسه، ص82-83.
(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص205.
(4) المصدر نفسه، ص205.

مقارنة به، فنسبتها إليه، كنسبة النقطة إلى الدائرة[1]، وإما أن يقبل صورة أخرى غير صورته، كما يحدث لصور البسائط بأن يتكون بعضها من بعض مثل تكون الهواء من الماء و تكون النار من التراب، وهذا يعني وجود جسم سادس مضاد له، فهو لا سماء، ولا نار، ولا هواء، ولا تراب وذلك كله مستحيل، مما يثبت عدم فساده[2].

الثاني: أنه "لو سلم له هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عرف أنه ليس يعتريها الذبول؟ وما التفاته إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها (حجمها) كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبل مثلا لكان لا يبينُ للحس، فلعلها في حال الذبول، وإلى الآن فقد نقص مقدار جبال أو أكثر، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم المناظر لم يُعرف إلا بالتقريب..."[3]. هنا يشكك الغزلي في قدرة الحواس على تبين النقص، الذي قد يصيب حجم الشمس حتى ولو اعتمدنا في ذلك على علم المناظر، لأن علمه تقريبي فقط، ومن ثم عدم تبين ذبولها أو عدم ذبولها.

غير أن ابن رشد، يرى لو كان ذبول الشمس غير محسوس بالنسبة لعلم الأرصاد لكبر حجمها، فإن له تأثير على الكواكب الأخرى ومنها الأرض لا محالة، أي تأثيره على الحرارة والبرودة، وبالتالي تحس أثاره بالضرورة، بدليل أن الجسم الذابل لابد أن تتحلل منه أجزاء، فإما أن تبقى في العالم وإما أن تتحول إلى أجزاء أخرى. وفي كلتا الحالتين يحصل تغيرٌ واضحٌ في العالم إما في عدد أجزائه وإما في كيفياته[4] ولو "تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها، ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب، لتغير ما هاهنا من العالم. فتُوُهِّم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مخلٌ بالنظام الإلهي الذي هاهنا عند الفلاسفة"[5]. وهذا القول بالنسبة لابن رشد غير برهاني.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص205-206.
(2) المصدر نفسه ، ص205-206.
(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص83.
(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص207.
(5) المصدر نفسه ، ص207-208.

الدليل الثاني لهم في استحالة عد فناء العالم، أن قالوا: العالم "لا تنعدم جواهره، لأنه لا يعقل سبب لذلك، وما لم يكن منعدما ثم انعدم، فلابد أن يكون لسبب، وذلك لا يخلو، إما أن يكون إرادة القديم وهو محال، لأنه إذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم. وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم"[1]. فالفلاسفة –حسب هذا النص– يقرون بعدم فناء العالم، ذلك أن الفناء يصيب فقط الأعراض ولكنه لا يصيب أبدا المادة الأزلية، بدليل أن انتقال الشيء من الوجود إلى الإعدام، معناه: إما أن يكون ذلك قد حدث بإرادة القديم، وهذا محال، لأنه يوجب حدوث تغير ما في ذاته تعالى، وإما أن يكون الفاعل وإرادته على صفة واحدة، أي لا يصيبهما التغير في جميع الأحوال، والعالم هو الذي يتغير من العدم إلى الوجود، ومن الوجود إلى العدم، وهذا محال، لأن كل متغير له مغير بالضرورة، كما أن استحالة وجود حادث عن إرادة قديمة، يؤدي إلى استحالة وجود العدم.

إلا أن هذا الإشكال لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يزيد تعقيدا، على حد تعبير الغزالي، إذ يقول: "وهو أن المراد فعل المريد لا محالة، وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا، فإن لم يتغير هو في نفسه فلابد وأن يصير فعله وجودا بعد أن لم يكن وجودا، فإنه لو بقي كما كان قبل لم يكن له فعل، والآن أيضا لا فعل له، فإذا لم يفعل شيئا، والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا، وإذا عَدِمَ العالم وتجدد له فعل لم يكن، فما ذلك الفعل؟ أهو وجود العالم وهو محال إذا انقطع الوجود؟ أو فعلُه عدمُ العالم، وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجودا، وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد؟"[2].

هذا يعني أن فعل الفاعل عند الفلاسفة لا يتعلق بالعدم، لأنه ليس بشيء فأقل درجات الفعل أن يكون موجودا، وعدم العالم، ليس بشيء، فهو غير موجود، ومن ثم لا يمكن القول أنه فَعَله الفاعل وأوجده الموجد، وعلى هذا ففعل الفاعل عند الفلاسفة "ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصير بالفعل، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين (الإيجاد والإعدام) أما في الإيجاد فبنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فبنقله من الوجود

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص83-84.

[2] المرجع نفسه، ص84.

بالفعل إلى الوجود بالقوة، فيعرض أن يحدث عدمه"[1]. فابن رشد يؤكد في هذا النص، أن فعل الفاعل يتعلق بالموجود سواء أكان ذلك في الإيجاد أو في الإعدام، وإذا حدث العدم في الإعدام فذلك عرض فقط، لأنه في الإعدام تفنى الصور والأعراض (وهذا عدم)، لكن المادة الأزلية تبقى موجودة.

أما من لم يجعل فعل الفاعل على هذا النحو، فقد يلحقه الشك، وذلك بجعل فعل الفاعل يتعلق بالعدم في الإيجاد و في الإعدام، وإن كان هذا الشك يتبين لهم أكثر في الإعدام[2]، فالأشاعرة مثلا وإن قالت بالحدوث، فهي لا تتصور انعدام الجواهر بعد وجودها، لأنها لم تعقل كون العدم فعلا[3]، وهم بهذا لم ينفصلوا عن خصومهم (الفلاسفة)، وذلك أنه "ظاهر أنه يلزم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدما، وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض، فقد فعل عدما على القصد الأول، بخلاف إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا، وهذا بعينه يلزمه في الإيجاد، إلا أنه أخفى"[4]، في هذا النص يلزم ابن رشد الأشاعرة، القول بأنه إذا انتقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض، فالفاعل في هذه الحالة فعل عدما، وهذا لا يخص فقط الإعدام وإنما كذلك الإيجاد، أما إذا نقل الشيء من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فإن الفاعل في هذه الحالة لا يفعل عدما، لأن فعله تعلق بالوجود، والعدم حدث عرضا نتيجة فناء الصور والأعراض، وهذا ما يلزم الأشاعرة القول به في الإيجاد.

وما يدل على فساد قول الأشاعرة أنه إذا "وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة، وإذا كان ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئا إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا إن فعله إنما تعلق بالإيجاد، و لم يقدروا أن يقولوه في الإعدام إذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم. ولذلك ليس لهم أن يقولوا إن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وإنما يتعلق بالإيجاد، فلزم عن ذلك بطلان العدم"[5]. ففعل الإيجاد إذن، لا يكون من عدم، وإنما من شيء موجود، يتم إخراجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل عن طريق الحركة، ولو

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص209.

(2) المصدر نفسه، ص210.

(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص86.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص210.

(5) المصدر نفسه، ص210.

كان العدم موجودا لانتفت غاية الحركة تماما، فما الذي يخرجه من القوة إلى الفعل! وعلى هـذا يلزم على الأشاعرة القول بأن فعله تعلق بالإيجاد لا بالعدم.

لكن يلزم الأشاعرة "ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم، وذلك أن الموجود على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق، وحال هو فيها موجود بالفعل، فأما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل، وأما إذا كان معدوما فقد بقي أحد أمرين، إما ألا يتعلق به فعل الفاعل، وإما أن يتعلق بالعدم، فيقلب عينَه إلى الوجود. فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يُجَوِّز انقلاب عَيْن العدم وجودا، وانقلاب عين الوجود عدما، وأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني. وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود"[1]. فمذهب الأشاعرة، لا يخولهم القول بالإيجاد بدلا من العدم، لأنه في مذهبهم هناك العدم المطلق، أو الوجود بالفعل، والثاني إذا كان موجودا بالفعل فلا يتعلق به فعل الفاعل، والأول (العدم)، إما أن لا يتعلق به فعل الفاعل، وإما أن يتعلق به، فيحوله وينقله من العدم إلى الوجود، وهذا يؤدي بالضرورة إلى القول إلى انقلاب عين العدم وجودا، وانقلاب عين الوجود عدما، وهذا مستحيل في سائر المتقابلات، لأنه لا يمكن نقل النقيض إلى النقيض.

ومن هنا يصل ابن رشد إلى نتيجة مفادها أن "الإمكان والمادة لا زمان لكل حادث، لأنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث"[2]. وعليه فابن رشد لا يقر بالعدم المطلق، كما تقر به الأشاعرة من الطرفين (الإيجاد والإعدام)، وإنما يقر بوجود مادة أزلية سابقة على وجود المحدث منها يكون وإليها يعود، من خلال مبدأ القوة والفعل وهذا ما يؤكد عليه في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة"، إذ يقول: "فإن قيل بأي جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالإعدام، قلنا بالوجه الذي يتعلق به في الإيجاد وهو إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، فإن الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة وكل قوة فإنما تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل، فلو لم تكن القوة موجودة لما كان هاهنا فاعلا أصلا ولو لم يكن الفاعل موجودا لما كان هاهنا شيء هو بالفعل أصلا، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل المحرك

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص210.

(2) المصدر نفسه ، ص 210.

الأول"[1]، ومنه فابن رشد يؤكد مرة أخرى على أزلية المادة، وليس هذا فقط وإنما الصورة المقترنة بها كذلك، يقول في ذلك: "وكما يظهر أن المادة لا يصنعها الصانع كذلك الصورة، وإنما يصنع المجموع من المادة والصورة (...) ولو كانت الصور بما هي صور والمادة لها كون وفساد، لكان من لا شيء على الإطلاق، والفساد إلى لا شيء على الإطلاق"[2]. فالكون والفساد يلحق فقط المحدثات ولا يلحق المادة الأزلية بما فيها الصور المحضة، التي هي السبب في وجود الموجودات.وعلى هذا فتأويل ابن رشد لقدم العالم لا يخرج عن فهم أرسطو له في الإيجاد أو في الإعدام. وإن كان محمود قاسم، يرى عكس ذلك، أن ابن رشد خالف أرسطو في هذه النقطة، وقال بالخلق من عدم، إذ يقول في ذلك: "ومن الغريب حقا أن نجد ابن رشد في كتبه الأخرى، وهي كتبه الخاصة، أن الخلق من عدم أمر لا يستطيع إدراكه سوى العلماء، في حين أن الجمهور لا يتصور الخلق إلا ابتداء من مادة ما. فبدلا من أن يؤكد فيلسوفنا قدم المادة أو العالم نراه يرتضي فكرة الخلق الإلهي، ويريد به خلقًا يتم من غير مادة وفي غير زمن..."[3].

غير أن هذا الكلام لمحمود قاسم، يتنافى تماما، مع موقف ابن رشد في كتبه الخاصة الثلاثة، فهو في كتابه، "تهافت التهافت" —وكما رأينا سابقا— يقول بقدم المادة وينتسب لموقف أرسطو، وكذلك رأيناه في كتاب "مناهج الأدلة"، عند نقده للأشاعرة لقولهم بحدوث العالم، وفي "فصل المقال" يتحدى أيًا كان أن يثبت له، "كان الله و لم يكن معه شيء"، بل على لعكس من ذلك أن ظاهر القرآن يثبت أنه كان الله ومعه الماء والدخان ومن ثم فالعالم خلق من مادة أزلية وليس من عدم.

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1504-1505.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص26.

(3) محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، مكتبة الأنجلو مصرية، ط2، ص88.

III. نظـــريـــة الـــفيض:

إن قول الفلاسفة (الفارابي وابن سينا)، بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحـــدا[1]، جعـــل الغزالي يستنتج، أن العالم ليس فعلا لله تعالى، لأن المبدأ الأول (الله) واحد من كل وجه، والعـــالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم[2]!

وإن كان الفلاسفة يبررون ذلك، بعدم صدور العالم مباشرة عن المبدأ الأول وإنما بوسائط، فالواحد الأول صدر عنه العقل الأول، وهذا العقل واحد بالعدد، كثير بالاعتبار لأنـــه واجـــب الوجود بالأول (الله) ممكن الوجود بذاته، فجاءته الكثرة من ناحية إمكانه، ويفيض عـــن العقـــل الأول العقل الثاني، وبما أنه ممكن الوجود ويعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثالث مع السماء الأولى التي هي الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي نفسه، وهكذا يتولى الفـــيض إلى أن يصل إلى العقل العاشر، وهو عقل فلك القمر[3]، واهـــب الـــصور والموكـــل بعـــالم الكـــون والفساد...[4].

إلا أن هذا المبرر، لم يقنع الغزالي، وإنما حمله على إبطال قولهم، بأن الواحد لا يصدر عنـــه إلا واحدا، بإثبات العكس، إن الواحد تصدر عنه الكثرة، إذ يرى "إن اختلاف الفعل وكثرته: إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة، كما أن نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب، وإما أن يكون لاختلاف المواد، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الإنسان وتـــذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها، وإما لاختلاف الآلات، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحـــت بالقدوم، ويثقب بالمثقب، وإما أن يكون كثرة الفعل بالتوسط: بأن يفعل فعلا واحـــدا، ثم ذلـــك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل"[5]. فلا يوجد في العالم شيء واحد مركب من أفراد، بـــل تكـــون الموجودات كلها آحادا، كل واحد منها معلولا لآخر فوقه، وعلة لأخر تحتـــه إلى أن ينتـــهي إلى

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص645-656.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص97.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص18.

(4) المرجع نفسه، ص26.

(5) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص97.

معلول لا معلول له، كما انتهى في وجه التصاعد إلى علة لا علة لها[1]، وهذا ما نلمسه بدقــة في قول ابن سينا: "إن المعلول بذاته ممكن الوجود بالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاتــه ممكنــة الوجود في حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول، بل له مــن الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته، كثرة لازمة لوجوب حدوثــه عــن الأول، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليــست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمــه حكمٌ وحال أو صفة ومعلول [...] وقد بان لنا أن العقول المفارقة كثيرة العــدد، فليــست إذن موجودة معا عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجــود الأول عنــه، ثم يتلــوه عقــل وعقل"[2].

بهذا يثبت ابن سينا أن المبدأ الأول لا يصدر عنه إلا واحد بالعدد والمعلول الأول لا تأتيــه الكثرة من المبدأ الأول وإنما من ذاته، لأنه ممكن بذاته واجب بغيره، بمعنى أن المعلول الأول يعمــل لإمكان في ذاته (بأن يكون أولا يكون) والمبدأ الأول هو الذي أعطاه الوجود، وعن هذا العقــل صدر آخر وهكذا إلى غاية العقل العاشر.

إلا أن الغزالي لا يقبل هذا البرهان، فالواحد ليس علة الآخر، بدليل أن "الجــسم عنــدهم مركب من صورة وهيولى، وقد صار باجتماعهما شيئا واحدا، والإنسان مركــب مــن جــسم ونفس، وليس وجود أحدها من الآخر، بل وجودها جميعًا من علة أخــرى، والفلــك عنــدهم كذلك، فإنه ذو جرم وذو نفس، لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس، بل كلاهما صــادران عن علة سواهما، فكيف وجدت هذه المركبات؟ أمن علة واحدة، فيبطل قولهم لا يــصدر مــن الواحد إلا واحد؟ أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تلك العلة إلى أن يلتقي بالضرورة مركب

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص98.

(2) ابن سينا: كتاب النجاة، ص276-277.، ابن سينا: المبدأ والمعاد، باهتمام عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشيكاه مك كيلأ، طهران، 1984، ص78.

وبسيط؟ فإن المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء، وحيث يقع الالتقـاء يبطل قولهم إن الواحد يصدر منه إلا واحد"[1].

ومنه يفند الغزالي، قول الفلاسفة السابق، بالاستناد إلى حقيقة الموجود (الإنسان، الجسم، الفلك)، فإنه مركب من شيئين متميزين لا أحد منهما علة الآخر، بل كلاهما معلولان لعلة أخرى، فهل هذه العلة واحدة أم مركبة؟ لا يمكن أن تكون واحدة على أصولهم، لأن الكثرة لا تصدر عن المبدأ الأول، وإنما عن المعلول الأول. فإذن هي مركبة من مبدأ بسيط والآخر مركـب ولا يـتم الصدور إلا إذا تم الالتقاء، ومن ثم ينتفي القول بصدور الواحد عن الواحد.

غير أن ابن رشد، يرى أن اعتراض الغزالي هذا، لا يلزم الفلاسفة البتة، فإذا كانت "الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة كل واحد منها مركـب مـن كثرة، فإن الفلاسفة يرون أن هاهنا كثرة بهاتين الجهتين، كثرة لأمور بسيطة وهـي الموجـودات البسيطة التي ليست في هيولى، وأن هذه بعضها أسباب لبعض وترتقي كلها إلى سبب واحد هـو من جنسها (صورة محضة)، وهو أول في ذلك الجنس، وأن كثرة الأجرام السماوية، إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ (العقول) وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية، إنما جاءت من قبـل الهيـولى والصورة والأجرام السماوية، ولهذا لا يلزمهم شيء من هذا الشك"[2].وفقا لهذا النص، فإن الكثرة التي يتكلم عنها الفلاسفة تختلف عن الكثرة التي تكلم عنها الغزالي، فالأولى التي تتمثل في كثـرة الأجرام السماوية، كثرة بسيطة من طبيعة واحدة أو من جنس واحد، (صور محضة بدون هيولى)، بعضها سببا لبعض إلى أن تصل إلى السبب الأول، أما الثانيـة والـتي تتمثـل في دون الأجـرام السماوية، فهي كثرة مركبة من طبيعتين مختلفتين (صورة وهيولى)، ومنه فكلام الغزالي لا يخـص الفلاسفة تماما.

كذلك أن "الأجرام السماوية متحركة أولا من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا، وصورها أعني الأجرام السماوية مستفادة من أولئك المحركين، وصور ما دون الأجرام الـسماوية مستفادة من الأجرام السماوية، وبعضها من بعض، سواء كانت صور الأجسام البسائط الـتي في المادة الأولى غير الكائنة ولا فاسدة، أو صور لأجسام مركبة من الأجسام البسيطة وأن التركيـب

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص98.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص246.

في هذه هو من قبل الأجرام السماوية، هذا هو اعتقادهم في النظام الـذي هاهنـا"[1]. فـالمحرك للأجرام السماوية عبارة عن عقول ليست في مادة أصلا، وهي التي أعطت للأجـرام الـسماوية صورها وهذه الأخيرة هي التي أعطت لما دون الأجرام السماوية صورها (النفس)، وهي من طبيعة واحدة، سواء كانت صورا لأجسام بسيطة في المادة الأزلية أو صورا لأجسام مركبة من الأجسام البسيطة، وهذا التركيب بتأثير الأجرام السماوية.

إن الذي أوقع الفلاسفة في هذا المأزق الفلسفي (عدم تصور صدور الكثرة عن الواحـد)، هو تسليمهم لخصومهم الأشاعرة أن "الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية، بل قـالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم، وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم، إذ كان هذا المحرك مركبا من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته، وهذا خطأ على أصولهم، لأن العقل والمعقول شيء واحد في العقل الإنساني فضلا عـن العقول المفارقة"[2].

فخطأ الفلاسفة على هذا راجع إلى عدم تمييزهم بين الفعل الإلهي والفعـل الإنـساني، إذ قيدوا الأول على غرار الثاني، طبقا لقياس الغائب على الشاهد إلى درجة أنهم لم ينسبوا الحركـة اليومية للمبدأ الأول، لأنه في نظرهم لا يمكن أن يصدر عنه أكثر من فعل، وقد صدر عنه المعلول الأول، كما أنه لا يمكن قبول نظرتهم في كيفية الصدور، من حيث أن المعلول الأول إذ عقـل أن ذاته واجبة بالأول صدر عنه عقل أدنى منه، وبما يعقله ذاته وجـود صـورة الفلـك الأقـصى (النفس)... لأنه لا يمكن التمييز بين العقل والمعقول، فهما شيئا واحـدا وخاصـة في العقـول المفارقة[3].

واعتقاد الفلاسفة هذا لا علاقة له بما قاله أرسطو، ذلك أن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، وليس الأمر نفسه مع الفاعل الذي في الغائب، رغم اشتراكهما في

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص246.

(2) المصدر نفسه ، ص246.

(3) المصدر نفسه، ص246.

اسم الفعل، إلا أن حقيقة الفعل بينهما مختلفة، ذلك أن الفاعل الأول مقيد أما الثاني فاعل مطلق، والفاعل المطلق لا يصدر عنه إلا فعل مطلق، وهذا الفعل لا يختص بمفعول دون آخر[1]، وبهذا استدل "أرسطو طاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعني: من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المنفعل، أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء"[2]، فالعقل الفاعل للمعقولات الإنسانية وكذا العقل المنفعل (الإنساني)، يشبهان الفعل الإلهي من حيث أنهما يعقلان كل شيء، فهما إذن مجردان عن المادة أزليان.

ولذلك فالفعل الإلهي عند أرسطو هو سبب الوحدة والكثرة معا، ذلك أن هذه الكثرة صدرت عن واحد فقط، فالأشياء "التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطها، وإذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود، وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد، والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو واحد هو معه قائم بذاته، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحد بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود، وجود ذلك الموجود وتترقى كلها إلى الأولى"[3].

وبهذا فأرسطو ينظر إلى الموجودات من جهة الوحدة ومن جهة الكثرة، فهي تشكل وحدة من حيث أنها تخضع لغاية واحدة وهي تحقيق البقاء مثلا، وهذه الوحدة تلزم عن موجود واحد وهو المبدأ الأول وهو السبب في وجودهم، فمعطى الرباط معطى الوجود، إلا أن هذه الموجودات تختلف بحسب طبائعها، ومن هنا تكون الكثرة، وهذه الوحدة المعطاة في كل موجود موجود تترقى إلى أن تصل إلى الموجود الأول، مثلا أن غاية النبات هي الحفاظ على حياة الحيوان، وغاية الحيوان هي الحفاظ على الإنسان (وهو يمثل الغاية الأسمى)، كذلك كما "تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الأول الذي هو النار، وتترقى إليها، وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، وقال: إن العالم واحد صار عن واحد، وأن الواحد هو سبب

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص247.

(2) المصدر نفسه، ص247.

(3) المصدر نفسه، ص247-248.

الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة"[1]، ومنه فأرسطو على خلاف الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) تمكن من الجمع بين الله تعالى والعالم فهو خالقه سواء كان ذلك بمفهوم الوحدة أو الكثرة.

ويواصل الغزالي نقده للفلاسفة (ابن سينا) مجيبا عنهم، إذا عرف مذهبنا اندفع الإشكال[2]، فالمبدأ الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأنه "لا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهي المبدعات، لا كثرة لا بالعدل ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر [...] فإن لزم عنه شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل صورة ومادة أُلزما معا، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته، وتانك الجهتان، إذ كانتا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسما بالمعنى، وقد منعنا هذا من قبل وبيّنا فساده فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كحالات الأجسام معلولا قريبا له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة [...] ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى"[3].، فالمبدأ الأول لا يصدر عنه إلا معلول واحد، لا كثرة فيه لا من جهة العدد أو من جهة ماهيته، لأنه لو صدر عنه شيئان مختلفان بالماهية مثل (أ) و(ب) ولكن (أ) ليس (ب)، أي صدر عنه من الجهة الواحدة (ب) وما ليس (ب)، وهذا يتضمن اجتماع النقيضين، وهذا مستحيل[4].

وعلى هذا فالمعلول الأول عبارة عن عقل محض، متجرد من المادة تماما وهو أول العقول المفارقة، ومحرك الجرم الأقصى، إلا أن هذا العقل به الكثرة، إذ له "ثلاثة تعقلات، أحده، أنه يعقل خالقه تعالى، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى، والثالث أنه يعقل كونه ممكنا لذاته، فحصل من تعقله عقل هو أيضا جوهر عقل آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول، نفس هي أيضا جوهر روحاني كالعقل، إلا أنه في الترتيب دونه وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته، جوهر جسماني هو الفلك الأقصى"[5]، وتستمر عملية التثليث هذه، حتى

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص248.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص98-99.

(3) ابن سينا: كتاب النجاة، ص275.

(4) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشرازي ومكانته في تحديد الفكر لفلسفي في الإسلام، بيروت، 1979، ص100.

(5) ابن سينا: كتاب النجاة، ص237.

تصل إلى العقل الثاني الذي يلزم عنه أشياء ثلاثة أيضا هي العقل الثالث، وفلك الكواكب الثابتة وصورته التي هي النفس، وهكذا حتى ينتهي الفيض إلى فلك القمر، فالعقل العاشر الذي يسمى بالعقل الفعال أو واهب الصور.

ومن هنا يستنتج الغزالي أنه "يمكن أن يلتقي المركب بالبسيط، إذ لابد من الالتقاء"[1] وعندها تنتفي الوحدة وتحل محلها الكثرة.

أما ابن رشد، فإنه يرى أن كل هذا تخرص من الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) ومذهب القوم (أرسطو) على خلافه تماما، إذ يقوم على أن "هاهنا مبادئ هي الأجرام السماوية، ومبادئ الأجرام السماوية، موجودات مفارقة للمواد، هي الحركة للأجرام السماوية، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها، بالحركة والفهم عنها، وأنها خلقت من أجل الحركة"[2]، فالعقول المفارقة هي المحركة للأجرام السماوية، وهذه الأخيرة تتحرك طاعة لها ومحبة، لأنه في طاعتها لها طاعة لله تعالى، أي أنه لما "صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية، هي مفارقة للمواد وأنها ليست بأجسام لم يبق وجه به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها"[3]، فالأجرام السماوية بهذا حية ناطقة، لأنها تتحرك وتخضع لنظام معين في الحركة، وتعقل أنها مأمورة بالحركة من طرف العقول المفارقة المحركة لها.

هذا يعني أنه لا فرق "بين العلم والمعلوم، إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة، فإذا وجدت موجودات ليست في مادة، وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا أو كيف شئت أن تسميها، وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد من قبل أنها التي أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب، وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة، فإنه ليس جسمًا ولا قوة في جسم، وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات"[4].

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص100.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص251.

[3] المصدر نفسه، ص251.

[4] المصدر نفسه، ص251-252.

فالعقول المفارقة هي السبب في حركة الأجرام السماوية وهي السبب في وجودها، ووجود العقول المفارقة مرتبط بمبدأ أول فيها، يتمثل في الأمر الإلهي وهو الحركة وفق نظام معين يحكم الوجود[1]. ذلك أن الله تعالى أمر سائر العقول الفلكية أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وبهذا الأمر قامت السماوات والأرض، وليقرب ابن رشد هذا المعنى أكثر للفهم، شبه الأمر الإلهي، بأمر رئيس المدينة، إذ يتلقاه سائر الولاة المعنيون بترتيب شؤون المدينة بالأمر والطاعة، ومنهم إلى سائر أصناف الناس، إذ يسهرون على تطبيق أوامرهم؛ فالكل يتحرك بأمر رئيس المدينة. وهذا ما يفسر قوله تعالى **﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...﴾ [فصلت آية:(12)]**، فهذا التكليف والطاعة خص الله تعالى به الإنسان قبل أي موجود آخر لأنه حيوان ناطق، قادر على تحمل المسؤولية[2].

وأما ما حاكاه "ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم، وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه، كما قال سبحانه: **﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات آية:(164)]** وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض، وجميعها عن المبدأ الأول، وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق، في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط، وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد، فذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول، والصانع والمصنوع"[3].

وبهذا يفند ابن رشد ما قاله ابن سينا من صدور العقول بعضها عن بعض، بالاستناد إلى قول أرسطو، ذلك أن هذه العقول عند أرسطو، لها من المبدأ الأول مقامات معلومة، أي لكل منها مكانه المحدد، ولا يجوز له أن ينحرف عنه، لأن ذلك سيؤدي إلى اختلال في نظام الكون، ومن ثم يتمكن من أداء وظيفته المخولة له، مما يؤدي إلى تكامل وظائف العقول المفارقة فيما بينها، بأن يكون بعضها معلولا عن بعض، وجميعها عن المبدأ الأول، وبهذا يكون هو سبب وجودها وسبب ارتباطها فيما بينها، ولا معنى لارتباط كل موجود موجود بالواحد.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص252.

(2) المصدر نفسه، ص252.

(3) المصدر نفسه، ص252-253.

يتساءل الغزالي مع الفلاسفة هذه المرة حول المعلول الأول، هل هو واحد بالعـــدد أم بـــه كثرة؟ حيث يقول لهم: "ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود، فنقول: كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره، فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة، وإن كان غيره فهـــلاَّ قلتم: في المبدأ الأول كثرة لأنه موجود، وهو مع ذلك واجب الوجود، فوجوب الوجود غير نفس الوجود، فليعجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة"[1]، فإذا كان المعلول الأول به كثرة من جهة أنه ممكن الوجود، وهذا الإمكان غير الوجود، فهذا كذلك يصدق على المبـــدأ الأول، فوجـــوب وجوده غير وجوده، ومن هنا تجوز عليه الكثرة هو كذلك.

وإن قيل "لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود، فإن قلتم يمكن أن يُعرف كونه موجودا، ولا يعرف كونه ممكنا، فهو غيره فكذا واجب الوجود، يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه إلا بعد دليل آخر، فليكن غيره، وبالجملة الوجود أمر عـــام ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، فإن كان فصل أحد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق"[2]، فإذا كان واجب الوجود، لا يختلف عن وجوده، وإنما هما واحدا، فكذلك ممكـــن الوجود، هو الوجود نفسه، لا اختلاف بينهما، أما إذ كان المعلول الأول يعرف أنه وجـــودا ولا يعرف أنه ممكنا، فهما مختلفان، فكذلك المبدأ الأول فهو يعرف أنه موجود ولا يعرف أنه واجب الوجود إلا بدليل آخر، فهما مختلفان إذن.وعلى هذا يؤكد الغزالي أن الوجود بما هو عام يـــشمل الوجود والممكن فإذا انقسم أحدهما إلى شيء آخر زائد على مفهوم الوجود العام، انقسم الآخر لا محالة.

فإن قيل: "إمكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره، فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحد؟ قلنا وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن أن يُنْفَـــى وجـــوب الوجود ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات، إذ لا يمكن أن يقال: موجود وليس بموجود، أو واجب الوجود وليس بواجب الوجـــود، ويمكـــن أن يقـــال موجود وليس بواجب الوجود، كما يمكن أن يقال موجود وليس بممكن الوجود، وإنمـــا تُعـــرف الوحدةُ بهذا، فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول إن صح ما ذكروه من كون إمكان الوجـــود غـــير

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص101.

[2] المرجع نفسه، ص101.

الوجود الممكن[1].ومنه يرى الغزالي، إن الوحدة لا تقبل الانقسام، إذ لا يمكننا القول أن المعلـــول الأول ممكن بذاته واجب بغيره، لأنه يستحيل الجمع بين النقيضين والأمر نفسه في المبدأ الأول، فلا يمكن أن نقول موجود وليس بواجب الوجود أو أنه موجود وليس بموجود، فهذا الأمـــر منـــافٍ للقول بالوحدة تماما.

غير أن ابن رشد، يرى أن اعتراض الغزالي هذا غير صحيح، لأنه إذا قلنا في الـــشيء أنـــه ممكن الوجود، معناه أن يكون عين الوجود أو غيره، أي معنى زائدا على الوجود، فإن كان عينـــه فليس بكثرة، ومن ثم فلا معنى لقولهم بأن ممكن الوجود فيه كثرة، وإن كان غيره لزمكم ذلك في واجب الوجود، فيكون واجب الوجود فيه كثرة، وهذا على خلاف ما يضعون، لأنه ترك قـــسما "ثالثا، وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود، خارج النفس، وإنما هو حالـــة للموجود الواجب الوجود، ليست زائدة على ذاته، وكأنها راجعة إلى نفي العلة أعـــني أن يكـــون وجوده معلولا عن غيره، فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الموجود: إنه واحـــد"[2]. وبهذا فإن ابن رشد، يرى أنه إذا قلنا في الموجود الأول أنه واجب الوجود، لا يعني ذلك أبـــدا أن واجب الوجود حالة زائدة عن الوجود، بل هي تابعة له، لأنها تنفي عنه أن يكون معلـــولا لعلـــة أخرى، ومن ثم تؤكد على وحدانيته فإذا قلنا: الموجود إنه واحد، لا يمكن القول إن الواحد غـــير الموجود، فهذا الكلام غير معقول البتة، فهو وصف حال لا غير.

فالوحدة "ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس، في الوجود مثل مـــا يفهم من قولنا موجود أبيض، وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام، وكذلك واجـــب الوجود، إنما نفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته، وهو أن يكون وجوب وجـــوده بنفسه لا بغيره"[3]، فكون الموجود واحدا، فهذا لا يعني أن الواحد حالة زائدة على الذات، وإنمـــا هو تابع للذات، ذلك أنه ينفي الانقسام عنه، وكذلك بالنسبة لواجب الوجود فالوجوب ليس هو غير الوجود، ذلك أن الوجوب ينفي عنه علة سابقة عليه أدت إلى وجوده، أي عدم وجوده عـــن غيره، بل هو واجب بذاته.

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص100-101.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 259-260.

(3) المصدر نفسه، ص260.

وكذلك قولنا: "ممكن الوجود من ذاته، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس، كما فهم من الممكن الحقيقي، وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضي ألا يكون وجوده واجب إلا بعلة، فهو يدل على ذات إذا سلب عنه علته لم يكن واجب الوجود بذاته، بل كان غير واجب الوجود، أي مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود، فكأنه قال: إن الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه، ومنه ما هو واجب لعلة، والذي هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه، فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمة للذات، ولا زائدة على الذات، وإنما هي أحوال سلبية أو إضافية، مثل قولنا في الشيء: إنه موجود فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا في الشيء إنه مبيض"[1]. فقولنا إن الشيء ممكن الوجود، ليست حالة زائدة عن وجوده، بل هي تنفي عنه أن يكون وجودا بذاته، وإنما وجوده يقتضي علة. أي سلب عنه أن يكون موجودا بذاته فقط، وبهذا فممكن الوجود ليس هو غير الوجود فهذه القسمة ليست جوهرية، وإنما هي مجرد حالات إضافية أو سلبية فقط.

ومن هنا غلط ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائدا على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا: إن الشيء موجود، فما مفهوم الإمكان عند ابن سينا؟ هل هو إمكان إضافي أم حقيقي؟ يقول ابن سينا: "كل ممكن الوجود بذاته، إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود ولا يجوز أن تكون علته نفسه، وأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علته غيره"[2]. فمعنى ممكن الوجود هنا أنه في حاجة إلى علة تتقدمه لتخرجه من العدم إلى الوجود، ومنه فإن الأمور التي تدخل في الوجود عند ابن سينا تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين: فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده إذ من الظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده هو في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، فواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، ولا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر ويتلازمان. إن واجب الوجود على العكس

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص260.

(2) ابن سينا: الشفاء (كتاب الإلهيات)، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ/1960م، ج1، ص37، ابن سينا: النجاة، ص 238.

من ممكن الوجود، يعد الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض عنه محال، أما ممكن الوجود —كما سبق أن أشرنا— فهو الذي متى فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض عنه محال، أي أن الممكن ما يستوي وجوده وعدمه، والواجب هو الضروري الوجود الذي يترتب على عدمه عدم كل موجود[1]. فالفرق بين ممكن الوجود وواجب الوجود، أن الأول غير موجود، بمعنى يمكن تصور عدمه، إلى جانب إمكانية وجوده، أما الثاني فهو موجود ضرورة ولا يمكن تصور عدمه.

فالإمكان هنا —كما يرى ابن رشد— "صفة في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان، فيقتضي ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركبا من شيئين اثنين أحدها المتصف بالإمكان والثاني المتصف بوجوب الوجود، فهي عبارة ردية، ولكن إذا فهم عنه المعنى الذي قلناه لم يكف الشك الذي ألزمه أبو حامد"[2]. فعبارة ابن سينا السابقة —ممكن الوجود— إذا أخذناها على ظاهرها، نفهم منها أن الشيء مركب من شيئين اثنين أحدهما الممكن بذاته، والآخر الواجب بغيره وهي في الحقيقة لا تفهم على هذا النحو، لأن ابن سينا، لا يقول بالممكن الحقيقي الذي يعبر عن المادة الأزلية، وإنما هو مجرد حالة للموجود بغيره، تعبر عن احتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وليست حالة زائدة عن وجوده تماما.

وإنما يبقى عليه "هل إذا فهم من المعلول الأول إمكان وجوده، هل يقتضي له أن يكون مركبًا أم لا؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية لم تقتض له التركيب وليس كل شيء يعقل فيه أحوالا متغايرة يقتضي أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته خارج النفس، فإن هذا الإعدام (السلب) وحال الإضافات"[3]. فالصفات إذا كانت إضافية هي لا تقتضي التركيب، ولذلك لم "ير قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة في الموجودات خارج النفس، أعني العشر مقولات، وأبو حامد يوجب في قوله إن كل ما كان له مفهوما زائدا أنه يقتضي معنى زائدا خارج النفس بالفعل، وهو غلط وقول سفسطائي"[4].ومن ثم فلا تركيب في المعلول الأول، لأن الإمكان الذي يقصده ابن سينا صفة مضافة للموجود بغيره، بدليل أن هذا الإمكان ليس له وجود خارج النفس،

---

(1) ابن سينا: الشفاء (كتاب الإلهيات)، ج$_1$، ص37، ابن سينا: النجاة، ص238. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الإلهي)، ص473-487.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص260-261.

(3) المصدر نفسه، ص261.

(4) المصدر نفسه، ص261.

وإنما هو مقولة عقلية فقط تعني أن الواجب بغيره في حاجة إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجـــود، أما الإمكان الحقيقي له وجود خارج النفس، كونه حامل للمادة الأزلية. فعلى هذا، هل يمكننـــا القول إن المعلول الأول، على خلاف ما تصور ابن سينا، ليس فيه تركيب من كل الوجوه؟

يقول ابن سينا في ذلك: "أما واجب الوجود بغيره فإن العقل يدرك فيه تركيبا مـــن علـــة ومعلول: فإن كان جسما لزم أن يكون فيه اتحاد من جهة وكثرة أخرى، أعني الأجـــسام غـــير الكائنة الفاسدة، أعني اتحادا بالفعل، وكثرة بالقوة وإن كان غير جسم، لم يدرك العقل كثـــرة لا بالقوة ولا بالفعل، بل اتحادا من جميع الوجوه"[1]. نفهم من هذا النص، أن المعلول الأول إذا كان جسما، كان متحدا بالعلة، لأنه صادر عنها، وفيه كثرة بالقوة، لأنه سيصدر عنه أجساما أخـــرى في وقت من الأوقات لا محالة، أما إذا كان المعلول الأول عقلا محضا، كان متحدا بالعلة، ولـــيس فيه كثرة بأي وجه من الوجوه، إلا أن العلة أبسط منه، لأنه لا يدرك فيها لا علة ولا معلول، أما الثاني يدرك فيه التركيب لكنه أبسط من الثالث وهكذا... فإذا كان هذا هو ما يقصده ابن سينا، فلا يلزمه نقد الغزالي، أما إذا كان قصده أن الثاني يعقل ذاته ويعقل المبدأ الأول وبعقله لذاته يصدر عنه شيء، وبعقله للمبدأ الأول يصدر عنه شيء آخر، لأنه ذو صورتين أو وجودين، فهـــو قـــول باطل، لأن المعلول سيكون مركبا بأكثر من صورة، واحدة بالموضوع، كثيرة بالحد، كما هو الحال في النفس[2].

بهذا تمكن ابن رشد، من تحديد مفهوم الممكن بدقة، ليبين فساد اعتراض الغزالي على ابن سينا من جهة، وتصحيح فهم ابن سينا له من جهة أخرى، ذلك أن الممكن كما ورد في مذهب ابن سينا لا يمكن أن يكون هو الممكن الحقيقي، لأنه يقول بالخلق من عدم، ومن ثم يكون الإمكـــان، مجـــرد مقولة عقلية لا يلزم عنها تركيب لا في المعلول الأول ولا في واجب الوجود، وإنما التركيب يلزم من جهة اتحاد العلة بالمعلول.

هكذا نتبين أن ابن رشد، ينتقد نظرية الفيض نقدا شديدا لأنها قائمة على مقدمات جدلية غير برهانية، إذا اعتبروا الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، لا يصدر عنه إلا فعل واحـــد، ومـــن ثم

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص263.

(2) المصدر نفسه، ص263.

"صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل، أكثر ظنية من صناعة الفقه"(1)، وعليه فلا معنى لقول مونك "MUNK" أن ابن رشد من أنصار نظرية الفيض، باستناده إلى قول ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" بأن العالم كائن حي(2)، وهذا ما يقول به فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا) هذا صحيح، فابن رشد يقول بذلك، طالما أن هذا العالم يتحرك فهو حي لأن الكائنات غير الحية لا تتحرك، إلا أنه لا يقول بصدور الكائنات بعضها عن بعض، كما يقول بذلك أنصار نظرية الفيض(3).

نستنتج من كل هذا أن الغزالي فنّد مسالك الفلاسفة من البرهنة على قدم العالم بنفي حدوثه إلا أن تلك الانتقادات لا تلزم الفلاسفة (ابن سينا)، لأن ابن سينا لا يقول بقدم المادة وإنما بحدوثها، وإن كان هذا الحدوث بالذات لا بالزمان، ومن ثم فموقفه أكثر يقينا من موقف الغزالي لقوله بالحدوث المطلق، بمعنى أن للحدوث بداية. غير أنه كما يرى ابن رشد لا يمكن تحديد زمان لحدوث العالم، لأن هذا يؤدي إلى القول بتراخي الإرادة ومن ثم حدوث طارئ أو مرجح أدى إلى وجود العالم، ولذلك فالعالم قديم حتى ولو كان محدثا لعدم تحديد بداية لحدوثه.وكذلك نقده لمسالك الفلاسفة، لقولهم بأبدية العالم واستمراريته على أنه يمكن التسليم مع الفلاسفة بأبديته، ولكنه لا يمكن أن يكون مستمرا وإنما له نهاية، غير أن الفعل في نظر ابن رشد مساوقا دائما لفاعله، وفعله لا بداية له ولا نهاية له، فكذلك مفعوله بالضرورة، ولو قلنا أن له نهاية لأدى ذلك إلى القول أن الله تعالى كف عن الفعل وهذا لا يجوز.

غير أن ابن رشد يوافق الغزالي في نقده للفلاسفة لقولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، إذ شبهوا الفاعل الذي في الغائب كالفاعل الذي في الشاهد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، فقيدوا الفعل الثاني على غرار الأول، إلا أن الفعل الإلهي مطلق تصدر عنه الوحدة والكثرة معا.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ، ص 263.

(2) Munk (c): Ibn Rochd dans Mélanges de philosophie juive et arabe, J.Vrin, Paris, 1988, p441.

(3) Dominique Urvoy: Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion, France, 2008, p145.

الفصل الثاني

في مسألة الذات والصفات

I. الذات الإلهية

II. حقيقة الصفات

تناول ابن سينا مسألة الذات والصفات بالبحث، بهدف تبيان حقيقتها، حيث برهن على وجود الله تعالى انطلاقا من برهان الممكن والواجب، فضلا عن إثبات وحدانيته تعالى، كما حدد علاقة الذات بالصفات، على أنها عين الذات، إلى جانب مناقشته لصفة العلم الإلهي، ليبين أن الله تعالى يدرك كل شيء على نحو كلي، حتى لا يحدث تغيرا في علمه، فكيف برهن ابن سينا على ذلك؟ وهل كان برهانه يقينيا عند الغزالي أم أنه قام بدحضه لضعفه؟ وكيف فند ابن رشد اعتراضات الغزالي على برهان ابن سينا ومبادئه؟ وهل تمكن من شرح مبادئه ومقدماته في هذه المسألة، وصحح أخطاءه؟

I. الـــذات الإلهيـــة:

رأى ابن سينا أنه لا يمكن الاعتماد على برهان أرسطو القائم على الحركة في إثبات الذات الإلهية، لأنه ليس نابعا من طبيعتها، ولذلك حاول البرهنة على وجود العلة، الأولى ببرهان مغاير لبرهان أرسطو، نابعا من جوهر العلة الأولى، فما طبيعة هذا البرهان عند ابن سينا؟ وهل تمكن بالاعتماد عليه من إثبات الذات الإلهية أم لا؟ وإذا كان كذلك، فكيف صحح ابن رشد برهانه ليكون برهانا يقينيا؟ كما أن برهانه على وحدانية الذات الإلهية بُنِي على مقدمات عامة، مما مكن الغزالي من نقده وتقويضه، فإلى أي مدى تمكن الغزالي من ذلك في رأي ابن رشد؟ وهل تمكن ابن رشد من رد الاعتبار إلى حجج ابن سينا في البرهنة على الوحدانية؟

1. الإستـــدلال على واجب الوجـــود:

حاول ابن سينا الاستدلال على واجب الوجود، ببرهان مغاير لبرهان أرسطو، القائم على برهان الحركة، على اعتبار أن هذا البرهان من أعراض المبدأ الأول وليس من جوهره، ولذلك كان برهانه مستمدا من جوهر الوجود. فكيف استدل ابن سينا على وجود الصانع؟ وكيف انتقد تأويله الغزالي؟ وكيف رد ابن رشد تأويلهما لهذه المسألة؟ وهل تمكن من وضع التأويل اليقيني لها؟

إن الاستدلال على وجود الصانع، مرتبط بنظرة المفكرين إلى العالم من حيث القدم والحدوث، فإذا قالوا بأن العالم قديم، أنكروا وجود الصانع في رأي الغزالي، حيث يقول: "الناس فرقتان: فرقة أهل الحق وقد أرادوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد نفسه، فافتقر إلى صانع، فعُقل مذهبهم في وجود الصانع. وفرقة أخرى وهم الدهرية، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه، و لم يثبوا له صانعا، ومعتقدهم مفهوم، وإن كان الدليل يدل على بطلانه.

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا، وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال"[1]. وعليه فقول الفلاسفة أضعف من قول (الدهرية)، لأن هؤلاء لم يتناقضوا مع أنفسهم، فقولهم بقدم العالم، ناتج عن إنكارهم لوجود الصانع، أما الفلاسفة رغم قولهم بقدم العالم، أثبتوا وجود الصانع وهذا لا يجوز لأنه تناقض، فهل هناك تناقض فعلا في تأويلهم؟

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص110.

لا يرى ابن رشد أي تناقض في موقف الفلاسفة (أرسطو)، بل إن موقفهم هو الأكثر وضوحا ويقينا، بدليل إنه "مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا، وذلك أن الفاعل قد يُلفَى صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعلُهُ في حال كونه، وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء. والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به، وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول، أعني: أنه إذا عُدم ذلك الفعل عُدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول، أي هما معًا"[1]. فالمشاهد من طرف الإنسان، أنه يصدر عنه صنفين من الفعل، في أحدهما الوجود يتعلق به، إلى أن يتم وجوده وعندها يتوقف الفعل عن الإيجاد. وفي الثاني الموجود يتعلق به دون توقف، لأنه إذا توقف فعل الإيجاد عن الإيجاد بطل الموجود ضرورة، فهو مساوقا له في الوجود والعدم، مثل فعل العبادة، وهذا "الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول، لأنه يوجد مفعوله ويحفظه، والفاعل الآخر (من نوع البناء) يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد، وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة"[2]. فالفاعل الذي يوجد مفعوله ويحفظه على الدوام أفضل من الفاعل الذي يوجد مفعوله ولا يهتم بحفظه.

وهذا هو حال المبدأ الأول، فهو يوجد مفعوله، بفعل الحركة الأزلية والمستمرة، فلا يمكن "أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أي يكون تحرك الأشياء من غير محرك، فالمادة الموضوعة للنجار وهي الخشب، لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار، وكذلك دم الحيض لا يمكن أن يكون منه الإنسان إن لم يحركه المني، ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر"[3]. فالموجودات إذن، لا توجد إلا بفعل التحريك وليست هي الفاعلة له، إذن هناك محرك غيرها صادرة عنه لا محالة، لكن هل هذا المحرك لا يتوقف عن فعل الحركة؟ يقول ابن رشد في ذلك: متى "أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول، فإن فرضنا أيضا هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول، فباضطرار إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو تنزل أن هنا محركا لا

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص307-308.

(2) المصدر نفسه، ص308.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص157.

يتحرك أصلا ومن شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض"[1]، ففعل الحركة صادر عن محرك لا يتحرك لأنه ليس في حاجة إلى محرك، وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهذا مستحيل، غير أنه لا يكف عن التحريك، مما يفسر استمرار وجود العالم.

فالفلاسفة إذن "لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعلُ الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قالوا إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كفَّ فعلُه، طرفة عين عن التحريك لبطل العالم، فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعلٌ أو شيءٌ وجودُه تابع لفعل، وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده، فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا، قال: العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعلُ القديم عنده قديما، قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما، وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر، لا أنه موجود قديم بذاته كما تخيِّل لمن يصفه بالقدم"[2]. فالدهريون وحدهم، قالوا بقدم العالم بذاته، وعدم صدوره عن فاعل قديم.

من هنا نلاحظ أن ابن رشد، تأثر ببرهان الحركة لأرسطو في الاستدلال على وجود واجب الوجود، إذ اعتبره من أوضح البراهين.

إضافة إلى ذلك، يقول الغزالي في جوابه عن الفلاسفة، أنه من الثابت عند الجميع أن المبدأ الأول، هو العلة الأولى لجميع المعلولات، ولا علة لوجوده، ولا يمكن تسميته بالسموات، أو السماء الواحدة، أو الشمس، أو جسم واحد، حتى لا يلحقه التعدد والتركيب فهو "المبدأ الأول، على معنى لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره [...] وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب، فإنما تقول: العالم وموجوداته إما أن يكون له علة أو لا علة له، فإن كان له علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها؟ وكذلك القول في علة العلل فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال وإما أن ينتهي إلى طرف [...] نسميه المبدأ الأول، وإن كان العالم موجودا بنفسه لا علة له، فقد ظهر المبدأ الأول [...] نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لأنها عدد،

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص156.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص308.

ودليل التوحيد يمنعه [...] ولا يجوز أن يقال إنه سماء واحد أو جسم واحد أو جسم أو غيره، لأنه جسم، والجسم مركب من هيولى وصورة..."[1].

غير أن ابن رشد، لا يعتبر تسمية المبدأ الأول، بالعلة الأولى التي لا علة لوجودها، تسمية صحيحة، تنزه الذات الإلهية عن الجسمية والتركيب ذلك أن اسم العلة، اسم عام، يشترك فيه أربعة علل هي: الفاعلة والصورة والهيولى والغاية، ولذلك كان على الفلاسفة، تحديد أية علة يقصدون بقولهم إن العالم له علة أولى؟ فإن كانوا يقصدون به السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله، أي أنهما متلازمان منذ الأزل، كان جوابهم صحيحا، لا اعتراض عليه، أما إذا كانوا يقصدون به السبب المادي، فهذا لا يجوز، لأن المبدأ الأول لا يكون من نفس طبيعة العالم، وإنما من طبيعة مغايرة له تماما، وهذا قول الدهرية وحدهم. وإذا قصدوا به السبب الصوري، على افتراض أن صورة العالم قائمة به، فهذا يقتضي التركيب، والمبدأ الأول لا تركيب فيه، أما إذا قصدوا به الصورة فقط فهذا مقبول وهو مذهب أرسطو، إذ يعتقد أن المبدأ الأول عقل والعقل صورة مفارقة، وإذا قصدوا به صورة هيولانية فهذا كذلك لا يجوز، لأن المبدأ الأول سيكون جسما كبقية الأجسام، وهو في حقيقته متره عن الجسمية وإذا قالوا هو سبب على طريق الغاية، كان مقبولا لأن غاية المتحركات هو بلوغ المبدأ الأول[2]. وعلى هذا فجواب الغزالي للفلاسفة لا يصح لأنه كثير الاحتمالات[3].

وقول الغزالي، حاكيا عن الفلاسفة، إن المبدأ الأول لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره، كلام عام يصدق على أي نوع من الموجودات، إذا فرض لا علة له مثل الفلك الأول أو السماء بأسرها، أو العالم ككل، ومن ثم لا فرق بين اعتقاده واعتقاد الدهرية[4].

وقوله عنهم أيضا: "وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب، كلام مختل أيضا، فإنه يحتاج أن يفصل العلل الأربعة، ويبين أن في كل واحدة منها أولا، لا علة له، أعني: أن العلل الفاعلية ترتقي إلى فاعل أول، والصورية إلى صورة أولى، والمادية إلى مادة أولى،

---

[1]الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص110-111.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص309-310.

[3] المصدر نفسه، ص310.

[4] المصدر نفسه، ص310.

والغائية إلى غاية أولى، ويبقى بعد هذا بيان أن هذه العلل الأربعة الأخيرة ترتقي إلى علة أولى. وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم"[1]. وهذا يبين مدى جهل الغزالي بفلسفة أرسطو، إذ كان عليه أن يقف على حقيقة مبدأ العلية عند أرسطو، قبل أن يباشر في نقده للفلاسفة.

وقوله عنهم كذلك، إن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ممتنع، هو من جهة ما صحيح ومن جهة أخرى هو واجب عندهم، ممتنع إذا كانت العلة بالذات وعلى استقامة واحدة بحيث يكون المتقدم شرطا في وجود المتأخر، أما إذا كانت بالعرض ودورا، فهي غير ممتنعة وإنما واجبة، بحيث أن المتقدم ليس شرطا في وجود المتأخر، وكان هناك فاعل أول، مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار، والبخار عن المطر، فإن هذا يمر عند أرسطو إلى غير نهاية بشرط أن يكون دورا، وبسبب أول[2].

وأمثال هذه العلل "هي عنده مرتقبة كعلة أولى أزلية، تنتهي الحركة إليها، في علة علةٍ من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الأخير، مثال ذلك: أن سقراط إذا ولّد أفلاطون فإن المحرك الأقصى للتحريك عنده في حين توليده إياه، هو الفلك أو النفس أو العقل والشمس، وبيّن أن الشمس ترتقي إلى محركها، ومحركُها إلى المبدأ الأول"[3]. فإذا حدث المعلول الأخير مثل تولّد الإنسان، فإن العلل ترتقي فيما بينها إلى العلة الأولى، وهي المبدأ الأول، فالمحرك الأقصى للإنسان عند التوليد هو إنسان آخر ثم الفلك، ثم المبدأ الأول، وهذا الارتقاء كله يتم بفضل الحركة، ذلك أن كل العلل تتحرك حركة شوقية في اتجاه المبدأ الأول.

وتسلسل العلل إلى ما لا نهاية عند الفلاسفة (أرسطو) كان بالعرض، وليس بالذات لأنها لو كانت بالذات لما احتاجت إلى فاعل أول، وهذا موقف الدهرية، أما إذا كانت العلل بالعرض فإنها في حاجة إلى فاعل أول، ووجودها ليس شرطا في وجود المصنوع ماعدا الآلة المباشرة، مثل الأب ضروري في وجود الابن، لكن ليس المتقدم شرطا في وجود المتأخر، وإنما قد يحدث العكس، أن

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص310-311.

[2] المصدر نفسه، ص310.

[3] المصدر نفسه، ص310.

فساد المتقدم شرط في وجود المتأخر، مثل فساد الإنسان وتحلله إلى مواد أخرى، قد يأكله إنسان آخر، ويتحول داخله إلى مني، فيكون منه إنسان آخر وهكذا[1].

وأما قوله: "إن كل جسم مركب من هيولى وصورة" فليس هو مذهب أرسطو في الجرم السماوي، وإنما هو مذهب ابن سينا، إذ يقول بتلازم الصورة والمادة منذ الأزل، إلا أن أرسطو يرى أن كل مركب من هيولى وصورة، فهو محدث أي خرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، مثل حدوث البيت و الخزانة، والسماء عنده ليست محدثة بهذا النوع من الحدوث، بمعنى أنها لم تخرج من القوة إلى الفعل، فهي أزلية[2].

هذا يعني أن سبب الفساد عند الفلاسفة، هي الهيولى، فكان كل ما ليس بذي هيولى ليس فاسدا، بل هو ذو معنى بسيط ولولا الكون والفساد، الذي يخص الأجرام السماوية ومنها الأرض، لما كانت مركبة من هيولى وصورة، لأن الأصل أن الجسم واحد في الوجود، كما هو في الحس، فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة، وأن الهيولى هي الجسم[3]، فلما كان الجسم السماوي لا يفسد "دل أن الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل (الأثير)، لأن هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه إلى النفس كما تحتاج أجسام الحيوانات، وإنما تحتاج إلى النفس، لا لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة، بل لأن الأفضل من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل، والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة، والأجرام السماوية لا خلاف عندهم أنه ليس فيها قوة الجوهر، فليست ضرورة ذات مادة، كما هي الأجرام الكائنة فإما أن تكون كما يقول ثمسطيوس صورا، وإما أن يكون لها مواد باشتراك، وأنا أقول: وإما أن تكون من المواد أنفسها و تكون مواد حية بذاتها لا حية بحياة"[4]. فالجرم السماوي، يختلف عن كل الكائنات الفاسدة ذلك أنه ليس جوهرا بالقوة ثم كان جوهرا بالفعل، فهو موجود مع الأزلي ولذلك يفضل كل الأجرام السماوية بدليل أنه يتنفس مثلها، ولكن على جهة الأفضل فقط، لأنه لا يتقدم به كما هو الحال مع سائر الحيوانات، كما أنه

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص313.

(2) المصدر نفسه، ص313.

(3) المصدر نفسه، ص313.

(4) المصدر نفسه، ص313-314.

يختلف في طبيعته عنهم، لأنه قد يكون من مادة مغايرة للمواد الأخرى، أو صورة و مادة حية بذاتها، أي أنها لم تكتسب الحياة بعد أن كانت ميتة.

قال أبو حامد الغزالي كذلك، مجيبا عن الفلاسفة: "فإن قيل: البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية، أن يقال: كل واحد من آحاد العلل، إما أن تكون ممكنة في نفسها أو واجبة، فإن كانت واجبة فَلَمْ تفتقر إلى علة، وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة على ذاته، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها"[1]. هذا البرهان في الحقيقة، ليس هو برهان أرسطو، وإنما هو برهان ابن سينا الأنطولوجي على وجود الله تعالى، ذلك أن المبدأ الأول، هو واجب الوجود بذاته ليس في حاجة إلى برهان على وجوده، لأنه هو البرهان على كل شيء، يقول في ذلك: "تأمل كيف لم يحتج بياننا – لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات– إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، ويشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**...﴾ **[فصلت: آية(53)]**"[2]. فابن سينا على هذا، يرى أن كل ما في الوجود، يشهد على أن له صانعا أوجده بهذا النظام المحكم، وبهذه الصنعة البديعة.

نلاحظ من هنا، أن ابن سينا لم يستدل على وجود الله ببرهان أرسطو، القائم على الحركة لأنه يعتبر هذا البرهان غير قادر على إثبات واجب الوجود لأنه ليس من جوهره، وإنما هو عرض من أعراضه فقط، ولذلك يقول: إنه من "القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة [...] وأعجزاه: أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء"[3]. ومنه فما هو برهانه في إثبات واجب الوجود؟

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص112-113.

[2] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الإلهي، ص482-483.، وأيضا ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص2.

[3] ابن سينا: شرح مقالة اللام (ضمن أرسطو العرب)، حققها عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه ارسطو عند العرب، القاهرة، 1948، ص23.

إن ابن سينا استدل على واجب الوجود، بالاعتماد على دلالة " الواجب والممكن "، يقول في ذلك: " أولا- الواجب الوجود هو الوجود الذي لو فرضنا عدم وجوده لزم عن ذلك محال، لأن هذا الغرض يتناقض مع حقيقة القول بالوجوب [...] وإن واجب الوجود هذا يتفرع إلى معنيين: (أ)- واجب الوجود بذاته وهو الذي لا علة له أبدا، ولا يمتاز بكثرة، ولا يشترك في حقيقته شيء، ولو جاز العكس لأصبح وجوده عن تلك العلة وفقد كونه واجبا بذاته "لأن كل ما وجوده بشيء لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجود فليس (هو) واجب الوجود بذاته.

(ب)- واجب الوجود بغيره وهو الذي وجوده وعدمه كلاهما بعلة، لأنه إذا وجدَ فقد حصل له الوجود متميّزًا عن العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميّزًا من الوجود [...].

ثانيا- الممكن الوجود ويقصد به الموجود الذي متى فُرض غير موجود أو وجودًا لم يعرض عن هذا الفرض محال! باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى علته [...] وبهذا يعود كل ما هو واجب الوجود بغيره، ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره يكون وجوده تابعًا لنسبة معينة"[1]. وعلى هذا فالوجود عند ابن سينا، إما أن يكون واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته واجب بغيره، أو ممكن الوجود.

هذا البرهان أخذه ابن سينا عن المتكلمين، إذ كانوا يعتقدون أن من المعلوم بنفسه أن الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري، فالواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم عنه محال [...] والجائز ما لا ضروري في وجوده ولا عدمه والعالم بما فيه [...] ممكن الوجود باعتبار ذاته، وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بإيجاد غيره..."[2]، فممكن الوجود بحاجة إلى واجب الوجود ليحدث الوجود.

وهذا البرهان في رأي ابن رشد صحيح، إلا أنه لا يمكن قبول قولهم بأن العالم بأسره ممكن الوجود، على أنه معروف بنفسه، وخاصة وأن ابن سينا أراد أن يفهم تلك القضية ويجعل "المفهوم من الممكن: ما له علة كما ذكر أبو حامد. وإذا سومح في هذه التسمية لم تنته به القسمة إلى ما أراد، لأن قسمة الوجود أولا إلى ما له علة وإلى ما لا علة له، ليس معروفا بنفسه، ثم ما له علة

---

[1] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الإلهي، ص482-483.، وأيضا ابن سينا: المبدأ والميعاد، ص2.

[2] الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص15.

ينقسم إلى ممكن وضروري، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، و لم يفض إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة، وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية"(1).

فابن سينا في تقسيمه الموجود إلى ما له علة وإلى ما لا علة له، لم يحدد مفهوم الممكن بدقة، هل يقصد به الممكن الحقيقي أم الممكن الذي له علة وهو ضروري، فإن كان يقصد به الأول، وهو الحامل لكل صور الموجودات ومادتها امتنع تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، وتنتهي ضرورة إلى واجب الوجود أما إذا كان يقصد به الثاني، أي ما له علة من الأشياء الضرورية، فإن كل علة تلزم عن الأخرى، ويتسلسل الأمر هكذا إلى ما لا نهاية، ولا تنتهي من ذلك إلى علة لا علة لها وهي واجب الوجود.

وعليه فإذا أراد ابن سينا أن ينتهي "الأمر إلى ضروري بغير علة إلا أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة"(2) أي أن الضروري ينقسم إلى واجب الوجود وممكن الوجود، والممكن ينقسم إلى المادة الأزلية والمادة المحدثة، ومنه فإن "وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له، وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية، فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وُضع أن له علة، ليس له علة وهو صحيح، إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة، غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن"(3). هذا يعني أن هناك اختلاف بين تسلسل العلل في الأسباب الممكنة وفي الأشياء الضرورية، لأن التسلسل الأول سينتهي لا محالة إلى الممكن الحقيقي الذي لا علة له، أما التسلسل الثاني فإنه لا يفضي إلى علة لا علة لها.

ولذلك إذا أراد "مريد أن يُخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مُخْرَجَ برهان (فعليه) أن يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل، ومر الأمر إلى غير نهاية. وإن مر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل، فلابد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية، فإذا انتهى الأمر إلى علة

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص317-318.

(2) المصدر نفسه، ص318.

(3) المصدر نفسه، ص319.

ضرورية لم تَخْلُ هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب، فإن كانت بسبب سئل أيضا في ذلك السبب، فأما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلابد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه، وهذا هو واجب الوجود ضرورة، فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا"[(1)].

فالقسمة التي يرتضيها ابن رشد للوجود، هي قسمته إلى ممكن وضروري، لأنه بهذا فقط نمنع تسلسل العلل إلى ما لانهاية، لأنها ستنتهي لا محالة إلى علة ضرورية لا علة لها هي واجب الوجود، وأما إذا أخرج "المُخْرج الذي أخرجه ابن سينا، فليس بصحيح من وجوه: أحدها أن الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم، وقسمة الوجود أولا فيه إلى ما هو ممكن، وإلى ما هو غير ممكن ليس بصحيح، أعني: أنها ليست قسمة تحصر الوجود بما هو وجود"[(2)]. فهو لم يعط للممكن الحقيقي أي مفهوم، فهو بالنسبة له غير موجود ومن ثم فقسمته للوجود بما هو موجود غير صحيحة.

بهذا تمكن ابن رشد بفضل منهجه في التأويل، من نقد الغزالي وإثبات بأن برهان الحركة لأرسطو هو أفضل البراهين وأوضحها للاستدلال على وجود المبدأ الأول، كما تمكن من نقد برهان ابن سينا وتصحيحه.

2. التـــوحيـــد:

اعتمد ابن سينا في برهانه على وحدانية الذات الإلهية، على صفات واجب الوجود، من حيث أنه لا علة لوجوده، وأنه واحد بالعدد، لا كثرة به بأي جهة من الجهات، إلا أن مقدمات هذا البرهان كانت عامة، مما جعل الغزالي ينتقدها فإلى أي مدى وفق الغزالي في ذلك؟ وكيف فند ابن رشد انتقادات الغزالي لابن سينا وكيف صحح برهانه في التوحيد؟

يرى ابن سينا أنه لا يمكن فرض اثنين واجبي الوجود، فما قيل عليه "إنه واجب الوجود، فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره أو وجوب الوجود له علة، فيكون ذاتُ واجب الوجود معلولا، وقد اقتضت علةٌ له وجوب الوجود له، ونحن لا نريد بواجب

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص319.

(2) المصدر نفسه، ص319.

الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات [...] أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرٍ، وليس زيد إنسان لذاته، إذا لو كان إنسانا لذاته لما كان عمرٌ إنسانا، بل لعلة جعلته إنسانا وقد جعلت عمرا أيضا إنسانا، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية"[1]. فوجوب الوجود إذا كان لذاته لا يجوز أن يكون لغيره، وإذا كان لعلة فهو معلول وليس بواجب الوجود فواجب الوجود إذن واحد بالعدد، بدليل أن زيد لو كان لذاته، لما كان عمر إنسان، ولكن لما كان إنسانا لعلة أرادت له ذلك، وهي العقل العاشر، كان عمر كذلك إنسانا، ومن ثم تعدد الإنسان بتعدد الصور التي يهبها العقل العاشر لجسم الإنسان.

لكن الغزالي، لا يوافق على تقسيم ابن سينا، نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة، يقول في ذلك: "إنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال، إلا أن يراد به نفي العلة، فلتستعمل هذه العبارة فنقول: لِمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدها علة للآخر، فقولكم: إن الذي لا علة له (هو) إما لذاته وإما لسبب، تقسيم خطأ، لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن علة لا يطلب له علة، فأي معنى لقول القائل: إن ما لا علة، لا علة له إما لذاته أو لعلة؟ إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته!"[2]. فإذا كان لفظ واجب الوجود لفظا عاما، فإنه قد يعني ما لا علة له، وإذا كان هذا هو معناه، فلا يجوز تقسيم ما لا علة له، لذاته أو لعلة، لأن ما لا علة له سلب محض، ولا يمكن أن يكون له سبب، ومن ثم يعتبر تقسيم ابن سينا لنوع وجوب الوجود لواجب الوجود —حسب الغزالي— تقسيما خاطئا.

أما إذا كان "وجوب الوجود" وصفا "ثانيا لواجب الوجود، سوى أنه موجود لوجوده، فهو غير مفهوم في نفسه، والذي ينسبك من لفظه: نفى العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه إنه لذاته أو لعلة، حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض، فدل أن هذا برهان من خَرَف لا أصل له"[3]. هنا يؤكد الغزالي مرة أخرى على أن المعنى الواضح من ظاهر اللفظ لواجب الوجود، أنه لا علة لوجوده، ومن ثم تقسيم نوعا وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ.

---

[1] ابن سينا: النجاة، ص89.، وأيضا ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص4.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص 116-117.

[3] المرجع نفسه، ص117.

فمعنى واجب الوجود عند الغزالي: "أنه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا، وليس كونُه بلا علة، معللا أيضا بذاته، بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا، وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات، فضلا عما يرجع إلى السلب"[1]، فتقسيم واجب الوجود لذاته أو لعلة لا يجوز لأنه تحصيل حاصل، وخاصة عند السلب، فإذا قلنا لا علة لوجوده، معناه أنه غير معلول لا لذاته أو لعلة أخرى، فلو قال "قائل: السواد لون لذاته أو لعلة؟ فإن كان لذاته، فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا، وأن لا يكون هذا النوع، أعني سواد ليس بلون، أي لم تجعله العلة لونا، فإن ما يثبت للذات زائدا على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم، وإن لم يتحقق في الوجود"[2]. بهذا يبرهن الغزالي على أن تقسيم واجب الوجود لذاته أو لعلة، تقسيم خطأ، بدليل أنه لو كان السواد لذاته، لما كانت باقي الألوان الأخرى مثل الحمرة ألوانا، فاللون عندها يخص السواد فقط، وإن كان لون السواد لعلة صيرته لونا فلابد من تصور سواد ليس لونا، وهذا لا يمكن لأنه لا يمكن تصور سواد بدون لون حتى في الوهم، ومنه فلا يقال "في السواد إنه لون لذاته قولا يمنع أن يكون لغير ذاته، فكذلك لا يقال إن هذا الموجود واجب لذاته أي لا علة له لذاته قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال"[3].وبذلك فبرهان ابن سينا على وحدانية واجب الوجود، برهان غير كافٍ لأنه لا يمنع أن يكون لغير ذاته.

وابن رشد هو الآخر، انتقد برهان ابن سينا في التوحيد، من جهة أنه لم يعرف إلا عنده و لم يقل به أحد من قدماء الفلاسفة (أرسطو)، ومن جهة أخرى، أنه مؤلف من مقدمات عامة، معانيها مقولة باشتراك، أي أنها غير دقيقة، بحيث لا تصدق إلا على وجود محدد، مما يؤدي إلى كثرة المعاندة والجدال، لكن إذا فصلت تلك المعاني وعيّن المقصود منها، تصبح من الأقاويل البرهانية[4].

اختلف ابن رشد مع الغزالي، حول تقسيم واجب الوجود لذاته أو لعلة فإذا كان الثاني يراه تقسيما خاطئا، فإن الأول، على العكس من ذلك تماما، إذ يراه تقسيما صحيحا بشرط أن تضبط

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص117.

[2] المرجع نفسه، ص 117.

[3] المرجع نفسه، ص117.

[4] ابن رشد: تهافت التهافت، ص327.

مقدماته وأن تحدد بدقة، فمعنى "القول هل كونه واجب الوجود (راجع) لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد، أو لطبيعة مشتركة له ولغيره؟ مثال ذلك أن نقول: هل عمرُ إنسان من جهة أنه عمرُ، أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد؟ فإن كان إنسانا من جهة ما هو عمرُ، فليس توجد الإنسانية لغيره، وإن كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة، والمركب معلول، وواجب الوجود ليس له علة، فواجب الوجود واحد، فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا صحيحا"[1]، بهذا يكون ابن رشد، قد حدد بدقة المقصود من واجب الوجود عند ابن سينا، فهو ليس ما لا علة له كما ظن الغزالي، وإنما هو واحد بالعدد، بدليل أن عمرُ إنسان من جهة أنه عمرُ، أو من جهة طبيعة مشتركة تخصه وتخص غيره؟ فإن كانت طبيعة تخصه وحده، فهذا هو المطلوب وإن كانت تخصه هو وغيره، فعندها سيكون مركبا، والمركب معلولا لا محالة وواجب الوجود غير معلول، فهو واحد ضرورة.

وقوله: "السلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته كلام غير صحيح أيضا، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء: إما لمعنى بسيط يخصه وهو الذي ينبغي أن يفهم هاهنا من ذاته، وإما لصفة غير خاصة له، وهو الذي ينبغي أن يفهم هاهنا من اسم العلة"[2]، فالسلب المحض، ليس كما تصور الغزالي لا يكون له سبب بالمرة، لأنه قد يسلب معنى بسيط يخص واجب الوجود فهو إذا كان لذاته لا يكون لغيره، أو لصفة غير خاصة له مثل قولنا لا علة له.

وكذلك قوله: "إن هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الإيجاب فضلا عن التي تكون عن طريق السلب، ومعاندته بالمثال الذي أتى به من السواد واللونية [...] هو كلام مغالطي سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة، وفي قولنا لذاته، وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض، كان صادقا قولنا إن اللون موجود للسواد بذاته، ولم يمتنع أن يكون موجودا لغيره، أي للحمرة، وإذا فُهم من قولنا إنه (اللون) موجود للسواد لعلة أي لمعنى زائد على السواد، أعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية، لأن الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس، وإنما يمكن ذلك في الزائد

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص327.

[2] المصدر نفسه، ص327.

الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري"[1]. فاعتقاد الغزالي –السابق– أنه إذا كان السواد لونا لذاته، يكون اللون يخص السواد فقط دون غيره من الألوان، اعتقاد غير صحيح، لأنه إذا جعلنا –حسب ابن رشد– الذات في مقابل العرض، كان السواد ذاتا واللون عرضا، وعندها لا يخص اللون السواد فقط وإنما باقي الألوان الأخرى، أما إذا كان اللون يلزم السواد لعلة خارجة عنه لا يعني ذلك أبدا وجود سواد دون لونية، كما اعتقد الغزالي، لأن اللون جنس بالنسبة للسواد، ولا يمكن أن يوجد نوع بدون جنس، وخاصة إذا كان الزائد جوهري، وعلى هذا "يقتسم الصدق والكذب قولنا إن اللون موجود للسواد بذاته أو لعلة، أي أن اللون لا يخلو أن يكون موجودا للسواد، بما هو نفس السواد، أو بما هو معنى زائد على السواد، وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله إن واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه، فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود، وإن كان لمعنى يعم، كان كل واحد منهما مركبا من معنى يعم، ومعنى يخص، والمركب غير واجب الوجود من ذاته"[2].

ومن هنا يمكننا القول، أن الغزالي لم يفهم قول ابن سينا إن اللون قد يوجد للسواد لذاته أو لعلة؟ فهو لم يعن به أن يخص اللون السواد فقط، أو أن يكون سواد ليس بلون، كما اعتقد الغزالي، وإنما قصد منه أن يكون للسواد معنى خاصا، يكون فيه اللون يخص السواد بما هو سواد أو بمعنى عام، يكون فيه اللون زائدا عن السواد، وبهذا يكون معنى واجب الوجود، يخصه وحده دون غيره، ولو كان يخص غيره، لكان مركبا من معنى عام والآخر خاص، والمركب غير واجب الوجود بذاته، إذن لا يمكن فرض اثنين كل واحد منهما يقال عليه واجب الوجود.

ومنه فقول أبي حامد:" "فما الذي يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود؟" كلام مستحيل، فإن قيل: إنه قد قلت إن هو قريب من البرهان، والظاهر منه البرهان، قلنا: إنما ذلك لأن قوة هذا البرهان، هي قوة قول القائل إن المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة، إما بالشخص فيشتركان في الصفة النوعية، وإما بالنوع

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص328.

[2] المصدر نفسه، ص328.

فيشتركان في الصفة الجنسية، وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات"[1]. فمن المستحيل أن يكونا واجبي الوجود اثنين عند ابن سينا، ويبرهن ابن رشد على ذلك بالاستناد إلى برهان من يعتقد أن المغايرة تكون إما بالشخص، فيشتركان في النوع، وإما بالنوع فيشتركان في الجنس، فهذا البرهان ضعيف لا يصدق إلا على الموجودات الكائنة الفاسدة (المركبة)، ولا يصدق على الموجودات البسيطة، فهي تتغاير "لا تغاير النوع ولا تغاير الأشخاص، وهي العقول المفارقة، لكن تبين من أمرهم، أنه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم، وإلا لم يعقل هنالك تغايرا أصلا"[2].

فالتغاير بين الموجودات البسيطة،، يكون بالتقدم والتأخر، فالعقل الأول يختلف عن الثاني، وهذا عن الآخر،... ولا تختلف هذه العقول فيما بينها من حيث الطبيعة لأنها واحدة بينهم.

وعلى هذا فبرهان ابن سينا "يتم على هذا الوجه: واجب الوجود إن كان اثنين فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد، أو بالنوع، أو بالتقديم والتأخير، فإن كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع، وإن كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس، وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا، وإن كان التغاير الذي بينهما بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحدا، وهو العلة لجميعها، وهذا هو الصحيح، فواجب الوجود إذن واحد: إذ لم يكن هاهنا غير هذه الثلاثة الأقسام، بطل منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية"[3]. فواجبي الوجود إن كانا اثنين، فهما متغايران إما بالعدد أو بالنوع، وهذا التغاير يلزم عنه الاشتراك إما في النوع و الجنس ويلزم عن ذلك أن يكون واجب الوجود مركبا وهذا لا يجوز، أما إذا كان التغاير بينهما بالتقدم والتأخر، فهذا يعني أن واجب الوجود واحد بالعدد، وهو العلة الأولى لكل الموجودات، هذا عن مسلكهم الأول.

ومسلك الفلاسفة الثاني (ابن سينا) للبرهنة على وحدانية واجب الوجود يتمثل في قول الغزالي حاكيا عنهم: "لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين، فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والإثنينية [...] ومهما اختلف في شيء، فلا يخلو: إما إن اشتركا في شيء أولا يشتركا في شيء، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال: إذ يلزم ألا يشتركا في

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص328-329.

(2) المصدر نفسه، ص329.

(3) المصدر نفسه ، ص329.

الوجود ولا في وجوب الوجود، ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع، وإذ اشتركا في شيء واختلفا في شيء، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول، وواجب الوجود لا تركيب فيه، وكما لا ينقسم بالكمية، فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح: إذ لا تتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان أو الناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان..."[1]. فإذا كان هناك واجبا الوجود، فهما إما متماثلان وإما مختلفان، فإن كانا متماثلين في الذات والزمان والمكان، لم يكن هناك تعدد، أما إذا كانا مختلفان، و لم يكن هذا الاختلاف بالزمان والمكان، فهما مختلفان إذن بالذات، ولابد أن يشتركا في شيء ويختلفان في آخر، فيلزم عن هذا تركيب بالضرورة، وواجب الوجود لا تركيب فيه، ومادام لا ينقسم بالكمية أي إلى عدد، لا ينقسم بالقول الشارح: فواجب الوجود يدل على معنى واحد، هو علة كل شيء، أما قولنا الإنسان حيوان ناطق، فهو يدل على معنيين مختلفين، فالحيوان جنس والناطق فصل، والمعنى الإجمالي مركب منهما، ليدل على ماهية الإنسان، وهذا ما يدل على التثنية فقط.ولذلك يؤكد ابن سينا على أنه "واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حدّه له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم، لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أنّ لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية، وأيضا فهو واحد من جهة أخرى وتلك الجهة هو أن مرتبته من الوجود –وهو وجوب الوجود– ليس إلا له"[2]

غير أن الغزالي يعترض على ذلك بقوله: "أنه مسلم أنه لا تتصور التثنية إلا بالمغايرة في شيء ما، وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما، ولكن قولكم إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض، فما البرهان عليه؟"[3]. فالغزالي بهذا، يتساءل مع الفلاسفة (ابن سينا)، كيف للمبدأ الأول أن لا يقبل التركيب، كما هو الحال مع الموجودات المتباينة؛ فهو في نظر الغزالي لم يقدم البرهان على صحة كلامه، ذلك أن المبدأ الأول تجوز الكثرة عليه بالحد، لأن

---

[1] الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة، ص118.، وأيضا ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص12-13.

[2] .ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص12.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص119.

المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، إذ يجعلونه ذاتا وصفاتا، ولهذا السبب –يرى ابن رشد– لم يشعر الغزالي بالاختلال في برهان ابن سينا[1].

والاختلال الذي في مسلك ابن سينا –كما حدده ابن رشد– يتمثل في أن المتباينين "قد تباينا في جنس أصلا، لا قريب ولا بعيد، مثل اسم الجسم عند الفلاسفة: المقول على الجسم السماوي، والجسم الفاسد، ومثل اسم "العقل": المقول على عقل الإنسان وعلى العقول المفارقة، ومثل اسم "الموجود": المقول على الأمور الكائنة الفاسدة (وعلى الأمور) الأزلية فإن أشباه هذه الألفاظ هي أشبه أن تدخل في الأسماء المشتركة منها في الأسماء المتواطئة، فإذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة، ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم، في هذا المسلك على هذا القدر..."[2]. بهذا يفند ابن رشد، اعتقاد ابن سينا، بأن الموجودات المتباينة مركبة بالضرورة، إذ أثبت في المقابل أن الموجودات قد تكون متباينة ولكن ليست مركبة مثل لفظ الموجود، فهو يصدق على الموجودات الكائنة الفاسدة والأزلية، فالأولى مركبة ولكن الثانية بسيطة.

بالإضافة إلى هذا سعى الفلاسفة (ابن سينا) –كما ذكر الغزالي– إلى نفي الكثرة في الذات الإلهية من كل وجه، من أجل إثبات الوحدة لله تعالى من كل وجه والكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه:[3].

الأول: قبول الانقسام فعلا أو وهما، ولذلك فالجسم ليس واحدا بشكل مطلق وإنما هو واحد بالاتصال القابل للزوال، فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الأول. الثاني: أن يقبل الجسم الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين لا بطريقة الكمية مثل انقسام الجسم إلى الهيولى والصورة "فإن كل واحد من الهيولى والصورة، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما واحد هو الجسم، وهذا أيضا منفي عن الله تعالى، فلا يجوز أن يكون الباري صورة في جسم ولا مادة في هيولى لجسم، ولا مجموعهما، أما مجموعهما فلعلتين: إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلا أو وهما، والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى، ولا يكون مادة لأنها تحتاج إلى الصورة، وواجب الوجود مستغن من

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص330.

(2) المصدر نفسه، ص330-331.

(3) المصدر نفسه، ص331.

كل وجه، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشرط آخر سواه، ولا يكون صورة لأنها تحتاج إلى مادة"[1]. هذا يعني أن الباري تعالى، يخالف كل الأجسام الكائنة الفاسدة، ذلك أنه لا يقبل الانقسام الكمي (عند التجزئة) لا فعلا ولا وهما، كما لا يقبل الانقسام بالمعنى إلى هيولى وصورة مثلا، فعلى الرغم من عدم انقسامهما إلا في العقل، فهما مختلفان بالحد والحقيقة، فالمادة بحاجة إلى الصورة كي تعطيها تجددها وتعينها، والصورة بحاجة إلى المادة كي تعطيها الوجود، والباري تعالى مستغن عن كل ذلك، فلا يحده حد، ولا يشرطه شرط.

- الثالث: الكثرة بالصفات، بتقدير العلم، والإرادة، والقدرة، فإن كانت هذه الصفات واجبة الوجود، كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت الكثرة في واجب الوجود، وانتفت الوحدة[2].

- الرابع: هناك أيضا كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع "فإن السواد، سواد ولون، والسوادية غير اللونية في حق العقل، بل اللونية جنس والسوادية فصل، فهو مركب من جنس وفصل، والحيوانية غير الإنسانية في العقل، فإن الإنسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل، وهو مركب من الجنس والفصل"[3] فهذا كذلك منفي عن الله تعالى، إذ لا تركيب فيه.

- الخامس: كثرة تلزم عن تقدير الماهية، وتقدير وجود لتلك الماهية، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود، والوجود يرد عليها ويضاف إليها، وهو ليس جزءا منها، ولا مقوما لها بدليل أن العقل يدرك ماهية الإنسان دون أن يدري إن كان له وجودا في الأعيان أم لا. ولو كان "الوجود مقوما لماهيته، لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده، فالوجود مضاف إلى الماهية، سواء كان لازما، بحيث لا تكون الماهية إلا موجودة كالسماء، أو عارضا بعدما لم يكن: كماهية الإنسان من زيد وعمرُ، وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمرُو"[4].

[1]الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص119-120.
[2] المرجع نفسه، ص120.
[3] المرجع نفسه، ص120.
[4] المرجع نفسه، ص120.

فهذه الكثرة كذلك لا تلزم للذات الإلهية، لأنه ليس بها ماهية، ووجود يضاف إلى تلك الماهية، غير مقوِّم لها، فيكون وجود واجب الوجود لازما لها واللازم تابع ومعلول، وهذا يخالط طبيعة واجب الوجود.

إن ابن رشد، يؤكد مع الفلاسفة (ابن سينا) أن الذات الإلهية، لا تقبل الانقسام بالكمية تقديرا أو وجودا، وهذا متفق عليه عند كل من يعتقد بأن الله تعالى ليس بجسم، سواء أكان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ، أو أنه غير مركب منها، والبرهان على هذا هو البرهان على أنه ليس بجسم(1).كذلك أن الذات الإلهية لا تقبل الانقسام بالكيفية، كانقسام الجسم إلى هيولى وصورة، فهذا التركيب لا يصدق على الذات الإلهية، لأنها ليست بجسم(2).

وابن رشد، يرفض اعتقاد ابن سينا، أن كل جسم يتقوّم بالصورة والهيولى، وكل واحد من هذين ليس بواجب الوجود، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى وهذه غير مستغنية عن الأخرى، لأن الجسم السماوي، غير مركب من مادة وصورة، فهو جسم بسيط، فقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره(3).

أما البيان الثالث، وهو نفي "كثرة الصفات عن واجب الوجود [...] فإنه بيان قريب من أن يكون حقا: إذا سُلِّمَ أن واجب الوجود يدل ولابد على وجود في غير مادة، فإن الموجودات التي ليست في مادة، وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساما، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات، فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات، وهي الصفات التي تسمى أعراضا، لأنها إذا تُوُهِّمَتْ مرتفعة لم ترتفع الذات، بخلاف الصفات الذاتية على الموصوف، على أنها هي هو، ولا يصدق حمل الصفات غير الذاتية عليه إلا باشتقاق الاسم"(4). وهكذا فإن الذات الإلهية ليست بجسم، وهي قائمة بذاتها، دون أن تكون موجودة في مادة، ولا تتقوّم بالصفات الذاتية إذ يمكن القول أنهما شيئا واحدا، أي أنها ليست زائدة على الذات، بل هي والذات شيئا واحدا، على خلاف الصفات الزائدة على الذات، فهي الصفات العرضية، لا يمكن

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص333.
(2) المصدر نفسه، ص333.
(3)المصدر نفسه، ص334.
(4) المصدر نفسه، ص334.

حملها على الذات إلا باشتقاق الاسم مثلا: لا يمكن تسمية الله تعالى علم وإنما عالم وهكذا... فلا يمكن أن نسمي الإنسان علما كما نسميه حيوانا، وإنما نسميه عالما، وهذه الصفات لا توجد إلا فيما هو جسم لأن طبيعة هذه الصفات غريبة عن النفس، أي إنها لا تشكل جزءا منها، ولذلك سميت أعراضا، وتميزت عن الموصوف في النفس وخارجها أي إن مفهوم العلم متميز عن الموصوف تماما داخل النفس أو خارجها. [1]

فإن "قيل: إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك أنهم يعتقدون أنها درَّاكة مريدة محركة، وهم يعتقدون مع هذا أنها ليست بجسم؟ فالجواب أنهم ليس يريدون أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون أنها صفات ذاتية، ومن شأن الصفات الذاتية أن يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل، بل إنما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود، وذلك أنها هي كثرة ذهنية عنده لا كثرة بالفعل خارج النفس، ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق وليس النطق والحياة، كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه، خارج النفس بالفعل، واللون والشكل فيه خارج النفس..."[2].

فإن كان الفلاسفة (ابن سينا)، ينسبون صفات الجسم من الحركة والإرادة والعلم إلى النفس، على الرغم من أنها ليست بجسم، فليس من جهة أنها صفات عرضية، وإنما من جهة أنها صفات ذاتية، وما يميز هذه الصفات عن الأخرى أنها لا تتكثر بتكثر الموضوع الحامل لها، كما هو لحال في الجسم، وإنما تتكثر بتكثر المحدود بأجزاء الحد، أي كثرة ذهنية لا واقعية لها وجود خارج النفس، فمثلا حد الإنسان حيوان ناطق، وليس النطق والحياة ذلك أن الحدين (حيوان، وناطق) كل منهما له وجود حقيقي خارج النفس إلى جانب الشكل واللون. أما النطق والحياة، فلا وجود لهما خارج النفس، فهما صفتان ذاتيتان ذهنيتان لا غير، ولذلك "يلزم من يسلم أن النفس، ليس من شرط وجودها المادة، أن يسلم أنه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد، وهذا هو مذهب النصارى في الأقانيم الثلاث، وذلك أنه ليس يرونها صفات

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص334.

[2] المصدر نفسه، ص334.

زائدة على الذات، وإنما هي عندهم متكثرة بالحد، وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل، ولذلك يقولون إنه ثلاثة واحد، أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة"[1].

فكل من يعتقد أن النفس، لا علاقة لها بالمادة، له أن يسلم أن الله تعالى واحد بالعدد، متكثر بالحد أي بالصفات: العلم، القدرة، الحياة، الرحمة... وهذه الصفات ليست زائدة على الذات لها وجود خارجها، لأن هذا يخالف مبدأ الوحدانية ويؤدي إلى الشرك بالله تعالى، ولذلك النصارى في مذهبهم (الأقانيم الثلاثة) يؤمنون بأن الله تعالى واحد بالعدد ولكنه ثلاثة بالصفات أي العلم، القدرة، الحياة، فهذه الصفات ليس لها وجود خارج الذات لأن هذا سيؤدي إلى التعدد الفعلي وهذا شرك لا محالة، وإنما هي صفات ذاتية لا وجود لها خارج الذات، فهي كثيرة بالقوة لا بالفعل.

والكثرة الرابعة، هي الكثرة التي تكون للشيء من خلال تعريفه بالجنس والفصل مثل قولنا: الإنسان حيوان ناطق، لأنه مركب من مادة وصورة، فالحدود إذن توجد للمركبات من مادة وصورة لا للبسائط، فهي ذات طبيعة واحدة لا اختلاف فيها، ومن ثم يجب نفي الكثرية الحدية عنها كما هو الحال مع المبدأ الأول[2].

أما الكثرة الخامسة، وهي "تعدد الماهية والإنية، فإن الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه داخل النفس، وما يدل عليه مرادف للصادق، وهي (الإنية) التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية، فإن لفظ الوجود يقال على معنيين: أحدهما ما يدل على الصادق مثل قولنا الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل كذا يوجد كذا، أو لا يوجد كذا؟ والثاني ما يتترل من الموجودات مترلة الجنس من قسمة الموجود إلى المقولات العشر وإلى الجوهر والعرض، وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق، لم يكن خارج النفس كثرة، وإذا فهم ما يفهم من الذات والشيء، كان اسم الموجود مقولا عن واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير، مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء، هذا هو مذهب الفلاسفة"[3]. فإذا فهمنا من الوجود أنه الصادق، والذي يعني كون الشيء خارج النفس على ما

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص335.

(2) المصدر نفسه، ص335.

(3) المصدر نفسه، ص336.

هو عليه داخل النفس، لم تكن هناك كثرة خارج النفس، أما إذا فهمنا منه أنه جنس لباقي الموجودات الأخرى، كانت هناك موجودات أخرى خارج النفس وهي البسائط بتقديم وتأخير، وهذا ما يعتقده ابن سينا.

ولهذا يعترض ابن رشد، على الغزالي، لأنه بنى موقفه في هذه المسألة على معتقد ابن سينا وهو خاطئ، وذلك أنه اعتقد "أن الإنية، وهو كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض فيها، وإذا وُضع أنها شرط في وجود الماهية –فلو كان واجب الوجود له إنية هي شرط في ماهيته– كان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط، فكان يكون ممكن الوجود"[1].

فابن سينا يعتقد أن الوجود أمر زائد على الماهية، بدليل أننا ندرك ماهية الشيء قبل وجوده، فلو وضع الوجود شرطا في وجود الماهية، لكان واجب الوجود بذلك مركبا من شرط ومشروط، وهذا لا يجوز، لأنه سيكون بذلك ممكن الوجود، لا واجب الوجود، هذا إلى جانب اعتقاده أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة، أي إن واجب الوجود معلولا، وهذا مستحيل[2].

ومفهوم الوجود عند ابن سينا، أنه "عرض لاحق للماهية، وعليه يدل قول أبي حامد هاهنا وذلك أن قوله: "فإن للإنسان ماهية قبل الوجود يرد عليها ويضاف إليها..." فدل على أن الوجود الذي استعمل هاهنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الأشياء، أعني الذي هو كالجنس لها، ولا على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس"[3]. فالوجود عند ابن سينا لاحق على الماهية، فهو مجرد عرض، يقول في ذلك:"... لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهيته، فإن تلك الماهية حينئذ تكون سببا لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب، فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته"[4] وهو بذلك مخالف لما أقره أرسطو من أن الوجود هو ما دل على أن يكون جنسا للموجودات الأخرى أو على الصادق. فاسم الوجود "يقال على معنيين: أحدهما على الصادق، والآخر على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة،

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص336-337.

[2] المصدر نفسه، ص336-337.

[3] المصدر نفسه، ص337.

[4] ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص2.

وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني، أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر، وبهذا المعنى تقول في الجوهر: إنه موجود بذاته، وفي العرض إنه موجود بوجوده في الموجود بذاته"[1]. فالوجود هنا، هو الذي يقال على المقولات العشر بتقديم وتأخير، وهو الذي يعبر عن الجوهر القائم بذاته، ويقابله العرض الذي يقوم على الموجود بذاته، وأما الموجود "الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء: أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود، وأما الماهية التي تتقدم علم الموجود في أذهاننا، فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس، علم أنها ماهية وحدٌّ، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات: إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها. وقيل في كتاب النفس: إن القوة التي بها يدرك أن الشيء مشارٌ إليه وموجود، غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار إليه. وبهذا المعنى قيل: إن الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة"[2].

فمعنى الصادق أن الشيء موجود في الواقع، وهذه المعرفة سابقة على معرفة ماهيته، فهو إذن لا يعرف بها، وهذا على خلاف ما اعتقده ابن سينا من أن الماهية سابقة على الوجود، وهي التي تحده وتعرِّف به. فالماهية التي تسبق الوجود عند ابن رشد، لا تعتبر ماهية، وإنما شرح اسم من الأسماء مثل شرح اسم إنسان، أنه حيوان عاقل، ولكن إذا كان هذا الاسم موجودا حقا، كان هنالك ماهية وحدٌّ، وعلى هذا فالحواس تدرك الموجود في الواقع، والذهن يدرك الكليات، ولذلك لا فرق في معنى الصادق بين الموجودات الهيولانية والمفارقة.

وأما "قول القائل: إن الوجود أمر زائد على الماهية، وليس يتقوم به الموجود في جوهره، فقول مغلط جدا، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم "الموجود" يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس، وهو مذهب ابن سينا، ويسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه إنه موجود: هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص337.

[2] المصدر نفسه، ص337.

مستحيل [...] وأظن أن هذا المعنى الذي رام أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول، وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الأول، إذ هو اعتقاد باطل"[1]، فاعتقاد ابن سينا أن الموجود عرض من أعراض الماهية، يكون بذلك مقولا على المقولات العشر، لأنه غير موجود في الواقع، فإذا كان هذا العرض موجود حقيقة فهل هو يدل على معنى الصادق أم على عرض موجود في ذلك العرض، ومن ثم تتعدد الأعراض إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل، ولذلك يعتقد ابن رشد أن هذا ما حاول الغزالي تفنيده في رده على ابن سينا، أنه لا يجوز أن يتركب المبدأ الأول من ماهية وعرض، إلا أن ذلك لا يجوز على كل الموجودات فضلا عن المبدأ الأول.

وهكذا صحح ابن رشد مسلك ابن سينا في التوحيد بفضل منهجه في التأويل إلى جانب تفنيد اعتراضات الغزالي على مذهب ابن سينا، وهذا بتوضيح مقصد ابن سينا وتحديده.

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص337.

II. حقيقـــة الصفـــات:

انتقد الغزالي برهان ابن سينا على أن الصفات هي عين الذات، ليثبت بذلك أن الصفات هي غير الذات، فهل تمكن الغزالي فعلا من تقويض حجج ابن سينا من ذلك في نظر ابن رشد؟ أم أن انتقاداته هو الآخر مردود عليها عن طريق ابن رشد؟ وهل كان تأويل ابن رشد لتلك المسألة موافقا لتأويل ابن سينا لها أم أن هناك اختلاف بينهما؟ كما انتقد الغزالي صفة العلم الإلهي، على اعتبار أن ابن سينا قال بأن علم الله تعالى كليا وليس جزئيا، حتى لا يكون متجددا بتجدد الحوادث، فكيف فند الغزالي حجج ابن سينا في ذلك وما قيمتها في نظر ابن رشد؟ وكيف أول ابن رشد تلك المسألة؟ وهل استطاع الجمع في تأويله بين ما تقره الفلسفة في ذلك وبين ما تقره الشريعة؟

1. عـــلاقـــة الـــذات بالصفـــات:

اعتقد ابن سينا أن الذات الإلهية، تتصف بصفات معينة كالقدرة والإرادة والعلم، لا يمكن أن تكون صفات زائدة على الذات، لأن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى التكثر والتعدد في الذات ومن ثم إلى الشرك، ولذلك قال هي عين الذات بمعنى أنها والذات شيئا واحدا، فكيف برهن ابن سينا على ذلك؟ وكيف انتقد الغزالي برهانه؟ وكيف انتقد ابن رشد نقد الغزالي لابن سينا، وكيف صحح برهانه وضبط مقدماته؟

قال أبو حامد حاكيا عن الفلاسفة: "اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزلة، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعا، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق، ولا يجوز إثبات صفة زائدة على ذاته، كما يجوز في حقنا، أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا وصفا لنا زائدا على ذاتنا"[1]، بمعنى أن الفلاسفة لا يميزون بين الذات والصفات —كما تفعل الأشاعرة— لأن ذلك يؤدي إلى التعدد، واعتقدوا أنهما شيئا واحدا، يقول ابن سينا في ذلك: "واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بين أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وبذلك قد تبين أن القدرة

[1]الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص128.

التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقل هو مبدأ للكل"[1]، فابن سينا بهذا كالمعتزلة يرى أن كل صفات الحق تعالى، تعني معنى واحدا وهو ذات الباري تعالى، ولا فرق بينها وبين الذات، ولو كانت الصفات زائدة على الذات، كان "ذلك يوجب كثرة، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذا تجددت، ولو قدّرتْ مقارنة لوجدنا من غير تأخر، لما خرجت عن كونها زائدة على الذات بالمقارنة، فكل شيئين إذا طرأ أحدها على الآخر، وعُلم أن هذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا، فلو افترقا أيضا عُمل كونهما شيئين فإذن لا تخرج هذه الصفات، بأن تكون مقارنة لذات الأول، عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهذا محال، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات"[2]، فكون الصفات زائدة على الذات، لا يخرج ذلك عن معنيين: إحداها أنها لو لم تكن لنا ثم كانت لعلمنا مباشرة أنها زائدة على الذات لأنها متجددة، أو كانت مقارنة لوجود الذات من غير تأخر كانت زائدة على الذات بالمقارنة، بمعنى "...أن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده، وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة..."[3]، فلا يتأخر عن وجوده تعالى أي صفة من الصفات، ومن ثم ليست هناك أية صفة زائدة على ذاته تعالى، ولكن ما هي الأسباب التي دفعت بابن سينا إلى نفي تعدد الصفات عن الذات؟

يرجع ابن رشد، موقف ابن سينا، إلى القول بنفي تعدد الصفات إلى مجموعة من الأسباب هي:[4].

1- أن ترجع الصفات المختلفة إلى الذات، بحيث يكون كل معنى من معاني الصفات معنى واحدا، أي مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوما واحدا، وأنها ذات واحدة، وأن تكون كذلك الذات والصفات شيئا واحدا، أي أن يكون العلم والعالم والقدرة والقادر، والإرادة والمريد، معنى واحدا.

[1] ابن سينا: النجاة، ص107.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص128.

[3] ابن سينا: النجاة، ص99.

[4] ابن رشد: تهافت التهافت، ص346.

2- كذلك ما دفع ابن سينا إلى نفي القول بزيادة الصفات على الذات، حتى لا تكون الذات شرطا في وجود الصفات، وتكون هذه شرطا في كمال الذات، ويكون المجموع بذلك شيئا واحدا، هو واجب الوجود، ليس فيه علة ولا معلول.

وابن رشد يوافق ابن سينا على هذا، لأنه واجب الوجود بذاته، يجب "أن يكون واحدا من جميع الوجوه، وغير مركب أصلا من شرط ومشروط، وعلة ومعلول، لأن كل موجود بهذه الصفة، فإما أن يكون تركيبه واجبا، وإما أن يكون ممكنا"[1]. فطبيعة واجب الوجود تختلف عن طبيعة الممكن، فالأول لا يجوز عليه التركيب بأي معنى من المعاني، أما الثاني فهو مركب من جهتين، إما أن يكون تركيبه واجبا أو ممكنا.

فإن كان "واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته، أعني: من غير أن يكون له مركب، وخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث، لأن التركيب فيه يكون عرضا قديما"[2]، فالتركيب الواجب لا يمكن أن يكون واجبا بذاته، وإنما بغيره لأنه من الصعب تصور مركب من ذاته من غير أن يكون له مركبا، وخاصة إذا اعتبرنا كل عرض حادث، لأنه سيكون هنالك عرضا قديما وهذا مستحيل، وإن كان ممكنا "فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول، وأما هل يوجد شيء مركب على أصول الفلاسفة، وإن جوزوا أعراضا قديمة فغير ممكن، وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب، لأن التركيب شرط في وجودها، ولذلك كانت أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية، إذا انحلت، لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك، مثل اسم اليد المقولة على التي من جزء من الإنسان الحي، واليد المقطوعة، بل كل تركيب عند أرسطو طاليس فهو كائن فاسد فضلا على أن يكون لا علة له"[3]. فإذا كان التركيب ممكنا فهو في حاجة إلى موجود يقرن العلة بالمعلول، لأنه لا يمكن أن يوجد مركبا من ذاته لأن التركيب شرط في وجوده ولا يمكن أن تكون أجزاء المركب هي الفاعلة للتركيب، لأن التركيب شرط في وجودها وكل تركيب عند أرسطو، فهو كائن فاسد، له علة.

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص346.

[2] المصدر نفسه، ص346.

[3] المصدر نفسه، ص346-347.

لكن الطريقة التي سلكها ابن سينا –في رأي ابن رشد– لا تفضي إلى نفي مركب قديم، لأنه "إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية، والضرورية لا تخلو إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها، وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له، فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له فاعلة، لا إلى موجود ليس له علة أصلا، لأنه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية، إلا أن يوضع أن كل ما له مادة وصورة، وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعلا خارجا عنه، وهذا يحتاج إلى بيان و لم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود، مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال"[1]، إذا أخذنا بقول ابن سينا، أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية، وأن هذه العلة قد تكون لها علة أو لا علة لها، فإن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له، إلا أن هذا لا يمنع من وجود علل أخرى، غير العلة الفاعلة كالعلة الصورية أو المادية، إلا أن نضع أن كل مركب له فاعل خارج عنه وهذا في حاجة إلى بيان، إلا أن ابن سينا لم يتمكن من بيانه ولهذا بعينه "لا يفضي دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث، إلى أول قديم ليس بمركب، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث"[2].

ولا يرفض ابن رشد، موقف ابن سينا، من أن الصفات هي عين الذات، فأن يكون "العالِمُ والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا، بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء، إلى أن يتحد المفهوم فيهما وذلك أن العالم إن كان عالما بعلم، فالذي به يكون العلم عالما أحرى أن يكون عالما، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد، مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا إن كانت ليست حية من ذاتها، بل من قبل حياة تحلها، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة، حية بذاتها أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات"[3].فبرهان ابن رشد، على أنه لا يمتنع أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا، هو أنه مادام العالم يكون عالما بالعلم، فالعلم أولى به أن يكون عالما، وهكذا في سائر الصفات مما يعني اتحاد الشيئين في أمر واحد.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص347.

(2) المصدر نفسه، ص347.

(3) المصدر نفسه، ص347.

وأما كون "الذات الواحدة، ذات صفات كثيرة، مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات، فذلك أمر لا ينكر وجوده، مثل كون الشيء موجودا وواحدا، وممكنا، وواجبا، فإن الشيء الواحد بعينه، إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره، سمي قادرا وفاعلا، وإذا اعتبر من جهة تخصيصه حد الفعلين المتقابلين سمي مريدا، وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمي عالما، وإذ اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة، سمي حيا، إذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته"[1]، بهذا لا ينكر ابن رشد أن يكون للذات صفات متكثرة، شرط أن لا تتكثر الذات بتكثر الصفات، إذ للذات أفعال مختلفة تختلف بحسب طبيعتها، فإذا أرادت الاختيار بين فعلين سمي فعلها إرادة، وإذا كان فعلها يهدف إلى إدراك مفعوله، سمي علما، وهكذا... وإنما الذي "يمتنع وجود واحد بسيط، ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية، وموجودة بالفعل، وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود"[2]، فالذي يمتنع عند ابن رشد، أن تكون الصفات قائمة بالذات بالفعل، أما إذا كانت موجودة بالقوة في الذات فلا يمنع وجودها، وهذا ما يقر به الفلاسفة، وهذا ما نعبر عنه بألفاظ للتعريف بالمحدود. كما أن كون هذه الصفات مقارنة للذات، لا يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها، كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض فمعنى كل هذا في العقل واحد[3].

غير أن أبو حامد الغزالي، يتساءل مع الفلاسفة "...بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين، سوى المعتزلة؟ فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل: "الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة"، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليس استحالته معلومة بالضرورة فلابد من البرهان"[4]، فالغزالي بهذا، يتساءل عن برهان ابن سينا على استحالة وجود الكثرة في الذات، على الرغم من أن الذات واحدة، إذ يرى أن لها في ذلك مسلكان:

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص347-348.

(2) المصدر نفسه، ص348.

(3) المصدر نفسه، ص348.

(4) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص128.

الأول: " قولهم: البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف، إذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا، فإما أن يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر، أو يستغني واحد عن الآخر ويحتاج الآخر، فإن فرض كل واحد مستغنيا فهما واجبا وجود، وهو التثنية المطلقة وهو محال، وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود، إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علته، إذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره. وإن قيل: أحدهما يحتاج دون الآخر، فالذي يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب"[1]. فلا يمكن أن يكون الصفة والموصوف واجبا وجود، فهذا شرك وهو محال، فلابد أن يكون أحدهما واجب وجود والآخر معلولا في حاجة إلى سبب يوجده.

يرد ابن رشد على ذلك بقوله: "أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة، أن هاهنا موجودا هو واجب الوجود من ذاته، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلا لا في ذاته مما به قوامه، ولا من خارج فلا انفكاك لهم (للأشعرية) عما ألزمتهم الفلاسفة، وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها، فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات، والصفات واجبة بغيرها، ويكون المجموع منهما مركبا، لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا لأن برهانهم (الفلاسفة) لا يفضي إليه، إذ كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا علة له فعلة زائدة عليه"[2]، فابن سينا بهذا، يعتقد أن الصفات إذا كانت متقومة بالذات، فالذات وحدها واجبة الوجود، والصفات واجبة بغيرها، مما يؤدي إلى التركيب وهذا مستحيل. إلى أن الأشاعرة لا تأخذ بهذا الكلام، لأن برهان ابن سينا ضعيف لاستناده إلى مقدمة ضعيفة مفادها أن واجب الوجود هو ما لا علة له أصلا، وهو يقصد بذلك ما لا علة فاعلة زائدة عليه، لكن قد تكون له علة صورية أو مادية، ومن ثم فهو لا ينكر التركيب تماما.

يقول الغزالي: "...ولكن إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليه في المسألة التي قبل هذه وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها. فما

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص129.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص149.

هو فرع هذه المسألة؟ كيف تنبني هذه المسألة عليه؟ ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامه غير محتاج إلى الصفات، والصفة محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا"[1]، فالغزالي بهذا يكشف ضعف برهان ابن سينا في إبطال التثنية، لأن عليه نفي الكثرة أولا، فهذه المسألة فرع الأخرى، وليس لهم بناء الأصل على الفرع، ومن ثم يجب عليه الإقرار بأن الصفة في حاجة إلى الموصوف كما هو بالنسبة لنا.

يرد ابن رشد على ذلك: "والذي فعلوه (الفلاسفة) هو معاندة، لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب قول الخصم، وذلك أن خصومهم ينكرون الإثنينية. وأنت فقد علمت في غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان: صنف بحسب الأمر في نفسه، وصنف بحسب قول المعاندة، وأن الحقيقة هي التي بحسب الأمر في نفسه، وأن المعاندة الثانية وإن لم تكن حقيقية، فإنها قد تستعمل أيضا"[2]، فالمعاندة على هذا صنفان، صنف يتعلق بالمسألة ذاتها، وصنف يتعلق بقول المعاند، إلا أن الحقيقة تنبع من مناقشة المسألة ذاتها، غير أن هذا لا يعني أن المعاندة باطلة وإنما هي تتعلق بالمسألة بوجه من الوجوه وقد تصيب جزءا من الحقيقة، وهذا ما ينطبق على الفلاسفة في رأي ابن رشد.

ثم قال (الغزالي): "ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا، فيبقى قولهم إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود"[3]، فالصفات في حاجة إلى الموصوف لأنها لا تقوم بذاتها أما الذات فلا تحتاج في قوامها إلى الصفات، وهذا هو واجب الوجود، غير مركب من علة ومعلول أو صفة وموصوف، وليس به كثرة. غير أن هذا الأمر لا يمكنهم (الفلاسفة) من البرهنة عليه بحسب أصولهم، إذ يقول في ذلك: "فيقال: إن أردتم بواجب الوجود قديم لا فاعل له، فكذلك صفتهُ قديمة معه ولا فاعل لها؟"[4] بهذا يرى الغزالي، أنه يصعب على ابن سينا إثبات أن الواحد لا كثرة به، وغير مركب من صفة وموصوف، بدليل أنهم قالوا أن واجب الوجود ليس له علة فاعلية أصلا، فكذلك الصفات لا علة

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص129.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص351.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص129.

[4] المرجع نفسه، ص129-130.

فاعلية لها أصلا، هذا يعني وجود علل أخرى كالعلة الصورية والمادية لذات واجب الوجود والصفات، مما يعني وجود الكثرة في ذاته تعالى.

يرد ابن رشد على ذلك بقوله: "هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته، وأما الطريقة الأقنع في هذا في وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية، فهي طريقة المعتزلة، وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود الممكن الحقيقي، ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة، وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا أن كل ممكن فله فاعل، وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء إلى ما ليس ممكنا في نفسه، وخصومهم يسلمون لهم ذلك، فإذا سُلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكنا فوجب أن يكون بسيطا غير مركب"[1]. لكن الأشعرية تقول "إن الذي ينتفي عنه الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا، وإنما يلزم أن يكون قديما فقط لا علة فاعلة له. فذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط، من طريقة واجب الوجود"[2]. ومنه يلزم ابن رشد الأشاعرة، الإقرار مع المعتزلة، أن المبدأ الأول بسيط غير مركب، طالما أنهم يقرون مع المعتزلة، أن الموجود الحقيقي هو الممكن الحقيقي، وهو ما له علة فاعلة، وأن هذه السلسلة تنقطع إلى ممكن ليس ممكنا في نفسه، وهو المبدأ الأول، إلا أن الأشعرية لا تسلم بذلك لأنها تعتقد بأن الذي ينتفي عنه الإمكان ليس بسيطا، وإنما يلزم عن ذلك أن يكون قديما فقط ليس له علة فاعلة، ولذلك هم لا يملكون برهانا على أن المبدأ الأول بسيط.

قال كذلك: "فإن قيل: واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلة ولا قابلية، فإذا سُلِّم أن له علة قابلية، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل"[3]. فواجب الوجود هو ما لا علة له: لا فاعلة ولا قابلة، لأن هذا يتعلق فقط بالمحدثات، يقول ابن سينا في ذلك: "...إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة فإذا كان لم يحدث ثم حدث، لم يخل إما أن تكون علتاه الفاعلية أو القابلية لم تكونا فحدثتا..."[4].

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص352.

[2] المصدر نفسه، ص352.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص130.

[4] ابن سينا: النجاة، ص96.

غير أن الغزالي، يرد على الفلاسفة، ذلك أنهم إذا وضعوا أن واجب الوجود هو ما لا علة له: لا فاعلة ولا قابلة، فهذا غير صحيح، لأنه بوضعهم ذاتا وصفاتا فقد وضعوا علة قابلة لا محال[1].

ثم قال الغزالي مجيبا عن هذا: "قلنا وإذا سلم أنه له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا، قلنا تسمية الذات القابلية علة من اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات"[2]. وبهذا يلزم الغزالي الفلاسفة بالقول أن المبدأ الأول له علة فاعلة ما دام له علة قابلة، لأن برهانه عاجز عن إثبات موجود ليس له علة قابلة، فكل ما أدى إليه هو إثبات وجود ليس له سبب فاعل.

غير أن ابن شد، يرى أن هذا العناد لازم للأشاعرة بحسب دليلهم لأنه "لو سلمت الأشعرية للفلاسفة أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية، لما انكسر بذلك قولهم، لأن الذات التي وضعوا إنما هي قابلة للصفات لا للأول، إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية، كما يضع ذلك النصارى"[3]، وهكذا يلزم ابن رشد الأشاعرة، ما أرادوا إلزام الفلاسفة به، ذلك أنهم يضعون الصفات زائدة على الذات فلها بالضرورة علة قابلة، أما الفلاسفة فلا يلزمهم ذلك لأنهم يضعون الصفات ذاتية، كما هو الحال مع النصارى.

ثم قال (الغزالي): "فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه وافتقر المحل أيضا إلى محل للزم التسلسل، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له، كالحال في العلة الفاعلية"[4] هنا يرى الغزالي —حاكيا عن الفلاسفة- ضرورة قطع تسلسل العلة القابلة كما هو الحال في العلة الفاعلة، وإلا أفضى الأمر إلى موجود لا محل له، ثم قال مجاوبا "لهم: صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا إن الصفة في ذاته وليست

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص352.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص130.

[3] ابن رشد: تهافت التهافت، ص352-353.

[4] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص130.

ذاته قائمة بغيره، كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له، وليس ذاتنا في محل"[1]. فالغزالي، قطع تسلسل العلة القابلة، بأن جعل الذات محل للصفات، والذات لا محل لها.

يعترض ابن رشد على قول الغزالي هذا، إذا يرى أنه لا علاقة له بالمسألة المطروحة لا على ما حكاه عن الفلاسفة، ولا على ما قاله مجاوبا لهم "فكأنه قول سفسطائي وذلك أن القول في وجوب تناهي العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها، وهي: هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية؟ وذلك أن الفحص عن تناهي العلل القابلية، غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية، فإن من سلم وجود العلل القابلية فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية، فالفاعل الأول إن كانت له مادة فليست تلك المادة معدودة، لا في القابلية الأولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات"[2]. ومنه فإذا سلمنا بوجود العلل القابلية لابد من قطع تسلسلها إلى علة قابلية أولى، خارج عن الفاعل الأول ضرورة، وإذا كان هذا الأخير له مادة فهي لا تنتمي لا لعلة قابلية أولى ولا التي دونها في سائر الموجودات. بمعنى أن الفاعل الأول خارج عن المواد القابلية، لأنه من طبيعة مختلفة عنه تماما ولذلك يلزم "تلك المادة التي للفاعل الأول إن كانت له مادة، أن تكون مادة خاصة به، وبالجملة فتكون له: وذلك إما بأن تكون هي الأولى له أو بأن ينته إلى قابلية أولى، وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشروطة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول، لكن إن كانت المادة شرطا في وجود الفاعل الأول فسيلزم في وجود كل الفاعلات للمفعولات، فتكون المادة ليست شرطا في وجود فعل الفاعل إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل، بل وأن تكون شرطا في وجود الفاعل، فيكون كل فاعل جسما"[3]. فإذا كان للفاعل الأول مادة يجب أن تكون مغايرة لأية مادة أخرى صادرة عنه، أي خاصة به وحده ليست من جنس العلل القابلية المشروطة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول.

لكن إذا كانت المادة شرطا في وجود الفاعل الأول، فهذا يعني ضرورة وجودها في كل الفاعلات للمفعولات، فتكون المادة ليست ضرورية فقط في وجود فعل الفاعل إذ كان كل فاعل

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة ، ص130.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص353.

[3] المصدر نفسه، ص354.

يفعل في قابل، بل وتكون شرطا في وجوده أيضا، وعندها يكون كل فاعل جسما وهذا كله "لا تسلمه الأشعرية ولا تبطله، فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات، يلزم أن تكون جسما قيل لهم: النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات وهي عندكم ليست بجسم"(1).

وهكذا يلزم ابن رشد الأشاعرة، الإقرار بأن للفاعل الأول مادة تختلف تماما عن سائر المواد الصادرة عنه، أما إذا كانت المادة لازمة في فعل الفاعل الأول إذا كان كل فعل يفعل في قابل، فتكون المادة عندها ليست لازمة في فعله فقط وإنما في وجوده أيضا، ومن ثم يكون جسما –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– وهذا ما لا تقبله بالضرورة، ومنه لا تكون الذات علة قابلة.

وقوله (الغزالي): "قلنا فالصفة قد انقطع تسلسل علتها الفعلية مع الذات إذ لا فعل لها، كما لا فاعل للذات، بل لم تزل الذات بهذه"(2)، أي أنه لا علة للصفات كما هو الحال مع الذات.

إلا أن ابن رشد، يرى أن هذا شيء "لا يسلمه الخصوم بل يقولون إن شرط الفاعل الأول ألا يكون قابلا للصفة، الصفة موجودة فلا علة له ولا لصفته، لأن القبول يدل على الهيولى، وذلك أنه ليس يمكن أن يُقطع التسلسلُ بوضع فاعل بأي صفة اتفق، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى تقوم بعلة قابلية هي شرط في وجودها، قد يظن أنه مستحيل"(3). من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا للصفة لأن القبول يدل على الهيولى، وأن الذات والصفة لا علة لهما، فالفاعل الأول لا علة له كما أن وضع الصفة الفاعلية الأولى تقوم بعلة قابلية هي شرط في وجودها، قد يكون مستحيلا، فإن "كل ماله شرط في وجوده، فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده، كما لا يكون علة لوجود نفسه، لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائما بذاته من دون اقترانه بالشرط، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة"(4)، فإذا كانت العلة القابلية شرطا في وجود العلة الفاعلية فهذا يعني وجود علة أخرى تحدث الاقتران بين الشرط والمشروط، لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص352.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص130.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص354.

(4) المصدر نفسه، ص354.

وجوده، كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن المشروط لابد أن يكون قائما بذاته دون اقترانه بالشرط، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط، إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده.، وهذه كلها مقدمات عامة، إلا أن هذه الطريقة أكثر يقينا عند ابن رشد وذلك لاشترك الاسم في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب عن غيره، وفي سائر المقدمات التي تزاد عليها[1].

قال (أبو حامد): المسلك الثاني "قوله إن العلم والقدرة فينا ليست داخلة في ماهية ذاتنا بل كانت عارضة، وإذا أُثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضا داخلة في ماهية ذاته، بل كانت عارضة بالإضافة إليه، وإن كانت دائمة فرب عارض لا يفارق أو يكون لازما لماهيته، ولا يصير بذلك مقوما لذاته وإذا كان عارضا كان تابعا للذات، وكانت الذات سببا فيه،فكان معلولا، فكيف يكون واجب الوجود؟"[2]. أثبت الفلاسفة من خلال هذا المسلك –حسب الغزالي– أن الصفات لا تدخل في ماهية الذات بل عارضة و لازمة لها فقط، وما هو عارض لا يكون مقوما للذات وما كان عارضا كانت الذات سببا فيه، فكان معلولا، أي الذات هي السبب في وجوده، ومن ثم فهو معلول، فكيف يكون واجب الوجود؟!

ثم قال أبو حامد مجيبا عن هذا القول: "وهذا هو الأول مع تغيير عبارة، فنقول: إن عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له، أن الذات علة فاعلية له وأنها مفعولة للذات فليس كذلك، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا: إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا، وإن عنيتم أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل، فهذا مسلم، فلم يمتنع هذا! فإن عبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر لم يتغير المعنى: إذ لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات، ولم يستحل أن يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم فلا فاعل له"[3].، أي أن تكون الذات فاعلة للصفات، والصفات مفعولة للذات على اعتبار أن هذا يختلف عن علمنا بذاتنا، فذاتنا ليست هي الفاعلة لعلمنا كما هو الحال بالنسبة للذات الإلهية. والأصح أن نقول، إن الصفات لا تقوم بذاتها فهي في حاجة إلى محل فهذا هو المسلم به، ولن يتغير

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص354-355.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص331.

[3] المرجع نفسه ، ص 131.

معناه بتغير الاصطلاح إلى التابع أو العارض أو المعلول، وكل أدلتهم "تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا، وأن ذلك مستنكر! فيقال: إن أريد بذلك أن له فاعلا فليس كذلك، وإن لم يُرَدْ به إلا أنه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليُعبَّرْ عن هذا المعنى بأي عبارة أريد فلا استحالة فيه!"[1]. فالثابت عند الغزالي أن الصفات في حاجة إلى محل تقوم فيه ولا يعني هذا أبدا أن لها فاعل بل لا فاعل لها.

غير أن ابن رشد، يرى أن هذا تكثير من "القول من معنى واحد، والفصل في هذه القضية بين الخصوم هو في نكتة واحدة وهي: هل يجوز فيما له قابلية أن لا يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك؟ ومن أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وأن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج، وإلى مقارنة الشرط للمشروط ولأن المقارنة هي شرط في وجود المشروط -وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط- فإن ذاتنا ليست علة فاعلة لوجود العلم بها ولكنها شرط في وجود العلم قائما بها ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط، وهكذا الحل في كل مركب من شرط ومشروط"[2]. وعليه لابد من وجود علة فاعلة أدت إلى تركيب الشرط بالمشروط، أي الصفات بالذات.

ولكن كل هذا يفقد معناه عند الفلاسفة "بوضعهم السماء قديمة، وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد، على ما يلزم من ذلك إلا أن يضعوا أن هاهنا برهانا يؤدي إلى ربطٍ قديم عن رابط قديم، وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة الفاسدة، فإن هذه كلها مواضع فحص شديد"[3]، فالفلاسفة بهذا وقعوا في تناقض مع مبادئهم، ذلك أنهم يعتقدون أن السماء قديمة وهي ذات وصفات، إلا أنهم لا يحددون لها الفاعل على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد، ولا مخرج لهم من هذا إلا إذا وضعوا السماء قديمة صادرة عن صانعٍ قديم وهذا الصدور أو الرباط يختلف تماما عما هو عليه في الكائنات الفاسدة.

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص131-132.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص356.

(3) المصدر نفسه، ص356.

كما يعترض ابن رشد على اعتقادهم بأن الصفات غير متقومة بها الذات فكل "ذات استكملت بصفات صارت بها أكمل وأشرف، فذاتها متقومة بتلك الصفات. فإنا بالعلم والقدرة والإرادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمة والذات منا التي قامت بها هذه الصفات، هي مشتركة لنا وللجمادات، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضا تابعة لذاتنا؟ هذا كله من قول من لم يَرْتَضْ بالصفات النفسانية والعرضية"[1]. فابن رشد على خلاف الفلاسفة (ابن سينا)، يرى أن الذات متقومة بالصفات بمعنى أنها جزء من أهميتها، ومنها الصفات النفسانية: العلم، القدرة، الحياة... ومنها الصفات العرضية، كالشكل واللون... .

قال أبو حامد: وربما "هولوا بتقبيح العبارة بوجه آخر، فقالوا: هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجا إلى هذه الصفات، فلا يكون غنيا مطلقا، إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره"[2]. فلو كانت الذات متقومة بالصفات لكانت بذلك محتاجة إلى الصفات، وهذا على خلاف صفات واجب الوجود المطلق.

غير أن الغزالي يعترض على هذا، إذ يعتبره مجرد كلام لفظي "في غاية الركاكة، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل، حتى يقال إنه يحتاج إلى غيره، فإذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا؟ أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة؟ وهو قول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى كمال، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص! فيقال: لا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته، وكذلك لا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته، فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الإلهية، بمثل هذه التخييلات اللفظية؟"[3] إذا كانت الذات متقومة بالصفات فهذا لا يعني أبدا أن الذات تكتمل بالصفات لأنها كاملة بذاتها، وهذا الكمال لا يباين تماما كمال الصفات -على حد تعبير الغزالي- فإن ملازمة الذات الكاملة للصفات الكاملة، لا يمكن أن يكون احتياجا أو نقصا، ولذلك فهو يتعجب من القائل أن الكامل إذا احتاج إلى صفات الكمال كان ناقصا! لأن معنى كونه كاملا إذا

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص 356.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص132.

[3] المرجع نفسه، ص 132.

وجدت صفات الكمال، ولا معنى كونه غنيا إلا إذا وجدت الصفات المنافية للحاجات لذاته، فلا يمكن إنكار الصفات التي بها تتم الألوهية.

يرد ابن رشد على هذا، بقوله: "والكامل على ضربين: كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال، وتلك الصفات يلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها، لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية يسأل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته، والكامل بغيره يحتاج ضرورة -على الأصول المتقدمة إذا سلمت- إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصا"[1]. فالكامل بصفات أفادته الكمال يجب أن تكون تلك الصفات كاملة وإلا احتاجت هي الأخرى إلى صفات تكملها إلى أن ينتهي الأمر إلى كامل بذاته. وهكذا فالكامل بغيره بحاجة إلى من يمده بصفات الكمال وإلا كان ناقصا. وأما الكامل "بذاته فهو كالموجود بذاته، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته، فإن كان هاهنا موجودا بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته وإلا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات: فإذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد، وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة"[2]. فالكامل بذاته كالموجود بذاته، كاملا بذاته وغنيا بذاته، لأنه إذا كان في حاجة إلى صفات تكمله كان ناقصا وهذا مستحيل، والوجود بذاته يكون هو والصفات شيئا واحدا، وإذا صدرت عنه أفعال عن صفات متميزة فهي على سبيل الإضافة فقط.

هكذا تمكن ابن رشد، من تحديد علاقة الصفات بالذات، على أن الصفات هي عين الذات، ومن ثم دحض اعتقاد الغزالي بأن الصفات زائدة على الذات، وتقويض كل اعتراضاته على ابن سينا حول هذه المسألة وذلك بشرح مبادئ ابن سينا المتعلقة بهذه المسألة والوقوف على أدق تفاصيلها، حتى لا يدع مجالا للشك فيها.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص357.

(2) المصدر نفسه، ص357.

2. صفـــة العلـــم:

حاول ابن سينا، تبيين علاقة الصفات بالذات من خلال مناقشته لصفة العلم بالتحديد، ليثبت أن الله تعالى عالم بنفسه لا بعلم زائد على ذاته، وأنه يعلم الجزئيات على نحو كلي حتى لا يلحقه التبدل والتغيير. فكيف برهن ابن سينا على ذلك؟ وهل تقبل الغزالي برهانه أم اعترض عليه؟ وكيف كان موقف ابن رشد من كل ذلك؟ هل ساند موقف ابن سينا ودحض اعتراضات الغزالي أم العكس؟ وهل يمكن القول أن له نظرية خاصة في العلم الإلهي؟

قال أبو حامد: "وكل مسالكهم في هذه المسألة تخييلات، ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات: فإنهم أثبتوا كونه عالما ويلزمهم أن يكون ذلك زائدا على مجرد الذات، فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟ فمنهم من سلم ذلك، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته، فأما الأول هو الذي اختاره ابن سينا، فإنه يزعم أن يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرا في ذات العالم"[1]. يرى الغزالي من هنا، أن الفلاسفة لا يستطيعون إثبات صفة العلم لله تعالى إلا إذا قالوا بأنها صفة زائدة على الذات، وإلا سيكون كلامهم في هذا مجرد تخييلات لا معنى لها، بدليل إن ابن سينا يعتقد أن الله تعالى عالما حيث يعلم الأشياء على نحو كلي لا جزئي، حتى لا يدخل في الزمان مما يوجب تغيرا في علمه تعالى وهذا لا يجوز، يقول ابن سينا في ذلك: "الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الإدراك الجزئي الذي يحكم بأنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده"[2]، فهذا يعني أن الله تعالى يعلم الجزئيات على نحو كلي فظاهرة الكسوف مثلا تحدث إذا توفرت أسباب معينة، فالله تعالى يعلم حدوثها متى توفرت تلك الأسباب في الماضي أو في الآن أو في المستقبل، فالصور تحصل حصولا ذهنيا وكليا في الذات ولا يمكن أن تقول أنه يعلم حدوثها وقت حدوثها، لأن هذا يؤدي إلى تغير في علمه بتغير صور الحادث وتعددها وهذا لا يجوز.

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص133.

[2] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص286-287.

ولذلك يتساءل الغزالي مرة أخرى مع ابن سينا بقوله: "...علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره؟ فإن قلتم إنه غيره أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة، وإن قلتم إنه عينه لم تتميزوا عن من يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته، ومن قال ذلك سفِه في عقله. وقيل حد الشيء الواحد، أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات، فالعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال أن يُتوهَّم، في حالة واحدة موجودا معدوما. إن علمه بغيره غير علمه بنفسه، إذ لو كان هو هو لكان نفيه (لغيره) نفيا له (لنفسه) وإثباته إثباتا له، (...) وكذا في علم الأول بذاته مع علمه بغيره: إذ يمكن أن يُتوهم وجود أحدها دون الآخر، فهما إذن شيئان"[1]، يريد الغزالي بهذا، أن يوقع الفلاسفة في تناقض مع مبدئهم من جهة، ويلزمهم الإقرار بمبدئه من جهة أخرى، ذلك أنهم إذا قالوا بأن علم الله تعالى غير ذاته أقروا بالتعدد وهذا يتناقض مع مبدئهم –الصفات هي عين الذات– وإذا قالوا العلم هو عين الذات، كان موقفهم بذلك شبيه بموقف المعتزلة وهو غير صحيح –في نظره– فعلم الإنسان بالغير لو كان هو عين العلم بنفسه ففي نفي أحدها نفي للآخر وفي إثباته إثبات للآخر، لأنه يستحيل في حد الشيء الواحد الجمع فيه بين الوجود والعدم، وعليه فعلم الإنسان بنفسه هو غير العلم بالغير لأنه يمكن تصور في الوهم وجود أحدهما دون الآخر، وكذلك بالنسبة للعلم الإلهي فهو غير العلم بالغير فهما إذن شيئان وليس شيئا واحدا كما اعتقد ابن سينا.

غير أن ابن رشد يرفض اعتراض الغزالي هذا على الفلاسفة، ويعتبره مجرد تمويه لا غير فإن القول بأن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره "...يفهم منه معنيان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره، فهذا لا يصح البتة، والمعنى الثاني أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هو علمه بذاته، وهذا صحيح، وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء، لأنه إن كان غيرا فذاته غير علم الأشياء، وذلك بين في الصانع، فإن ذاته التي بها يسمى صانعا، ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات"[2]، وعلى هذا يرفض ابن رشد اعتراض الغزالي تماما على الفلاسفة، من حيث أنه يجب التمييز بين علم الله

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص133-134.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص361-362.

تعالى بنفسه وعلمه بالغير، لأن علمه بنفسه هو علمه بمختلف المصنوعات ولا فرق بينهما، ولذلك يقول ابن سينا: "واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الموجودات من حيث وجوبها في سلسلة التركيب النازل من عنده طولا وعرضا"[1]. فالله تعالى بهذا يعقل ذاته، ويعقل ما سواه باعتباره علة لها، فهو مبدأ الوجود كله، فكيف لا يكون عاقلا له؟ فالعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول وماهيته.

وأما قول الغزالي "إنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له وإثباته إثباتا له، فإنه يريد: أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره، لكان إذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته، أعني إذا جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته، فإنه قول صادق من جهة، كاذب من جهة، لأن ماهية الإنسان هي العلم، والعلم هو المعلوم من جهة، وهو غيره من جهة أخرى، فإذا جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته، وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته، فنفي هذا العلم عن الإنسان هو نفي علم الإنسان عن نفسه [...] وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم، فإنه غير الإنسان، وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه"[2]. ومنه فابن رشد يوحد بين المعلوم والعلم من جهة، ويفرق بينهما من جهة أخرى فإذا كان المعلوم والعلم شيئا واحدا، فإنه إذا جهل الإنسان معلوما ما، فقد جهل ذاته، وإذا جهل كل المعلومات، فقد جهل ذاته، على اعتبار أن ماهية الإنسان هي العلم، وإذا كان المعلوم غير العلم، فهو غير الإنسان بالضرورة، ومن ثم لا يعني انتفاء أحدهما انتفاء الآخر، فجهل زيد بعمر لا يعني أبدا جهله بنفسه.

قال أبو حامد: "فإن قيل: هو لا يعلم الغير بالقصد الأول، بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزم العلم بالقصد الثاني، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ، فإنه حقيقة ذاته ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم، وذلك يوجد كثرة في ماهية الذات، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة"[3]، وعلى هذا يعتقد ابن سينا أن الله تعالى يعلم حقيقته بأنه مبدأ للكل عن طريق القصد الأول، ويعلم أنه مبدأ الغير، أي لكل الموجودات عن طريق القصد الثاني، دون أن يحدث ذلك كثرة في ماهية الذات وإنما يمتنع أن

[1] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص278.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص362.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص134.

يكون في نفس الذات كثرة، لأن ماهية الذات علم، والعلم والمعلوم شيءٌ واحدٌ، ومن ثم ليس هناك كثرة في ماهية الذات، أما لو كان ذلك يحدث كثرة في نفس الذات، لأدى ذلك بالضرورة إلى الكثرة وهذا مستحيل.

يقول ابن سينا في ذلك: "... ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحدا حقا، بل هناك كثرة، فنقول: إنه لما كان تعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته، أن يعقل الكثرة. جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلة في الذات مقوِّمة لها وجاءت أيضا على تركيب، وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة، لا تثلم الوحدة "[1]. فالكثرة بهذا عند ابن سينا ليست داخلة في الذات وغير مقوِّمة لها، مما يحافظ على وحدتها.

يرد الغزالي على ذلك من وجوه "الأول: إن قولكم إنه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط، فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته، ولو لم تكن المبدئية إضافة لتكثر ذاته، وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله. فالإلزام قائم في مجرد قولهم: إنه يعلم كونه مبدأ إذ فيه علم الذات والمبدئية، وهو بالإضافة، والإضافة غير الذات، فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لأن الذات واحدة"[2]. فالغزالي يعترض على قول ابن سينا، بأن الله تعالى يعلم بأنه مبدأ لكل شيء، على أنه مبدأ تحكمي لا برهان عليه ذلك أن علم الله تعالى بذاته يختلف عن علمه بأنه مبدأ لكل شيء، إذ يجوز أن يعلم ذاته ويجهل أنه مبدأ لكل شيء، فهذا العلم إذن إضافة لعلمه بذاته ومن ثم فهما شيئان لا شيئا واحدا.

غير أن بن رشد، يرى أن كلام "الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ينبني على أصول لهم يجب أن يتقدم فيتكلم فيها: فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها، وذلك أن القوم يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد، فإذا وُجد شيء

---

[1] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص283-284.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص134.

ليس قائما في مادة عُلم أنه عالم وعلم: ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علما وعقلا، وأن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة من المادة..."[1]، وبهذا يوضح ابن رشد، الأصل الذي بنى عليه الفلاسفة اعتقادهم بأن العلم عين الذات، ذلك أنهم يعتقدون أن هذه الذات ليست بجسم وإنما هي في ذاتها عقل فقط، بدليل أن الصور كلما كانت مرتبطة بالمادة كلما ابتعدت عن العلم وكلما تجردت عنها في النفس صارت علما وعقلا، وخاصة وإذا كانت هذه الصور في طبيعتها متجردة من المادة.

فإذا كانت الصور غير مجردة في أصل طبيعتها، فإنها أقل علما وعقلا من الصور المجردة في أصل طبيعتها بدليل أنه "لما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليس في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد. ومن قبَل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات"[2]. فابن رشد هنا، يوحد بين العقل والمعقول ولا يميز بينهما طالما أن المعقول هو الذي يعبر عن حقائق الأشياء، والعقل ليس شيئا أكثر من إدراك هذه المعقولات، إلا أنه قد يكون هناك تمايز بينهما، إذا كانت معقولات الأشياء ليست في طبيعتها عقلا كونها موجودة في مادة، ولا تصيرا عقلا إلا بعد تجردها عنها في النفس، فالعقل هنا غير المعقول من جميع الجهات، لأنه لا يمكن عقلنة كل الصور، لأنها حسية محضة، كالذوق، واللون، والشكل... .

لكن إن أُلفي"شيء في غير مادة، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولابد، لأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة وبتأخر معقوله عنها، لأن كل عقل هو بهذه الصفة، فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به، وهو ضرورة يُقصِّر فيما يعقله من الأشياء، ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها"[3]، إن فكرة الله مثلا فكرة مفارقة

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص363-364.

[2] المصدر نفسه، ص365.

[3] المصدر نفسه، ص365.

تماما للمادة، ومن ثم فالعقل منا هو المعقول من جميع الجهات، لأن هذه الفكرة مجردة تماما ويمكن الإحاطة بها عقلا، ولكن هناك فرق واضح بين العقل الإنساني والعقل المفارق، ذلك أن هذا العقل يحتوي على كل الموجودات وترتيبها، فهو غير مستكمل بها، على خلاف العقل الإنساني فهو مستكمل بها، لأن إدراكه لها متأخر عنها، فوجودها سابق على إدراكه كما أن هذا العقل مقصرا في إدراك حقائق الأشياء ونظمها، إذ لا يمكنه إدراك حقيقة الموجودات كما هي في الواقع، فإن "كانت طبائع الموجودات فواجب أن يكون هاهنا علمٌ بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود، وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات، وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية: لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها، وذلك العقلُ: الموجودات تابعة له، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته، النظام والترتيب الموجود[يْن] في الموجودات، لا يعقله شيئا خارجا عن ذاته، لأنه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله، لا علةً له، وكان يكون مقصرا"[1]، وعلى هذا فالعقل المفارق لاحتوائه على كل الموجودات ونظامها وترتيبها وهذا علم، فهو السبب بالضرورة في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في الموجودات الواقعية، ولا يمكن أن يكون عقل الإنسان هو سبب ذلك، لأنه قاصر عن إدراك طبائع الموجودات ونظامها.

ولهذا السبب لا يمكن وصف علم الله تعالى لا بالكلية فضلا عن الجزئية، لأنه إذا قلنا إنه كلي، كان بذلك تابعا للموجود (الجزئي) ومتأخرا عنه، وعلم لله تعالى هو السبب في وجود الموجودات ونظامها وترتيبها، فهي إذن تابعة له، فهو عاقل للموجودات ونظامها وترتيبها بعقله من ذاته، لا بعقله شيئا خارجا عنه، لأن ذلك يجعله معلولا عن الموجود الذي يعقله، لا علة له، وبذلك يكون شبيها بعقل الإنسان.

ومنه فإن معرفة "الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص لأنه علم لها بالقوة وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته، وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات: إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات، وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله القوى الفاعلة، ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات، وهي التي تسميها الفلاسفة الطبائع، فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرَض، ولا

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص365-366.

يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات، وليس هو كليا ولا جزئيا"[1]، وهكذا لا يمكن وصف العلم الإلهي بأنه كلي، لأن العلم الكلي علم ناقص فهو بالقوة لأنه تابع للموجودات، أما العقل المفارق فهو يعقله لذاته يعقل جميع الموجودات بنظامها وترتيبها، فعقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في الموجودات، فعنه صدرت جميع الموجودات بنظامها وترتيبها، ولا يمكن أن ينسب هذا إلى العقل الإنساني أبدا.

وبذلك فالعقل المفارق متعال على أن يوصف بأنه كلي أو جزئي، فهذا الوصف يليق بالعقل الإنساني وحده لا بالعلم الإلهي، ومن ثم فابن سينا أخطأ في وصف علم الله تعالى بأنه كلي، فرغم محاولة تتريهه عن العلم الإنساني إلا أنه لم يتمكن من ذلك، وإن كان جعفر آل ياسين يعتقد خلاف ذلك، حيث يقول: "...لكننا في الوقت ذاته نرى أن الأستاذ الرئيس وقع في خطأ التقدير والمقارنة معا، حين وضع الله في تنظير لا ينبغي أن يوضع فيه، فلا قياس لله مع البشر في كل صفاته وأفعاله (وهذه قاعدة يقرها ابن سينا)، فلما إذن أجاز الفيلسوف لنفسه جرّ قضية الإدراك الإنساني على طبيعة العلم الإلهي فأوقعها في صعوبات التحليل والتبرير التي خرج منها في نهاية المطاف بسلام"[2]، فابن سينا في نظرنا أدخل نفسه في مأزق ولم يخرج منه، بوصفه للعلم الإلهي بأنه كلي، فمهما كانت المبررات، لا تتره هذا الوصف للعلم الإلهي عن علم البشر، لأن الكلي يصدق فقط على علم البشر ولا يمكن أن يصدق على العلم الإلهي.

ولذلك يرى ابن رشد، أن كل الشكوك التي أوردها أبو حامد الغزالي في هذا المجال، تنحل بمجرد الوقوف على الفرق الجوهري بين عقلنا والعقل المفارق وإذا أنزلنا "أن العقل الذي هنالك (المفارق) شبيه بعقل الإنسان لحقت تلك الشكوك المذكورة، فإن العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة، وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك، وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات، وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرَك، وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غيرُ إدراكه أنه مبدأ للشيء، وكذلك إدراكه غيرَه غيرُ إدراكه ذاته بوجه ما، ولكن فيه شبه من ذلك العقل (المفارق)، وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه"[3] فالفرق بين العقل الذي

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص366.

[2] جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص229.

[3] ابن رشد: تهافت التهافت، ص366-367.

فينا والعقل المفارق، أن الأول يلحقه التعدد والكثرة كما أن إدراكه لذاته غير إدراكه للغير، وكذا بالنسبة للأشياء. أما العقل المفارق فلا يلحقه التعدد والكثرة أبدا، ولا يتميز عن معقوله، فهما شيئا واحدا وذلك أن "المعقولات التي في العقل (المفارق) بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل منا، مثال ذلك أن العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول، لأن هاهنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات"[1]. فالمعقولات في العقل المفارق لا نقص فيها، لأن العقل والمعقول شيء واحد، بمعنى أن العقل يمكنه الإحاطة بالمعقول من جميع الجهات، وبذلك يصبح العقل هو المعقول من جهة ما هو معقول، على خلاف المعقولات التي في العقل الذي فينا فهي ناقصة لأن هذا العقل لا يمكنه الإحاطة بالمعقول من كل الجهات، وهذا النقص الذي في المعقولات، يدل على أنها موجودة من عقل أكمل منها، ذلك أن كل "ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له، ضرورة من قبل موجودٍ فيه تلك الصفة كاملة، مثال ذلك أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة، وكذلك ما وُجد حيا بحياة ناقصة، فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة، وكذلك ما وُجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل فعل فاعل كامل، فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة، وليست ذوات عقول، فهاهنا عقل من قِبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية"[2]. فالعقل الذي فينا عقل ناقص، ما يدل بالضرورة على وجود عقل كامل هو الذي أوجده، كذلك إذا لاحظنا أن أفعال الموجودات أفعال عقلية حكيمة كاملة، مثل أفعال النمل أو النحل... وهي لا تملك عقول فهذا يدل بالضرورة أن هناك عقل به صارت أفعال تلك الموجودات أفعالا عقلية.

وإذا فهنا حقيقة العقل المفارق على هذا النحو، فإنه لا يجدر بنا التساؤل هل "المبدأ الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئا خارجا عن ذاته؟ فإن وضَع أنه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره، وإن وضع أنه لا يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات"[3] فهذه الأسئلة التي وضعها الغزالي حول العلم الإلهي، لا تصدق على العقل المفارق، وإنما على العقل

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص367.

[2] المصدر نفسه، ص367.

[3] المصدر نفسه ، ص367.

الإنساني، فهو إن عقل شيئا خارجا عن ذاته، استكمل به بالضرورة، وإذا لم يعقل شيئا خارجا عن ذاته كان جاهلا، أما العقل المفارق فهو ومعقوله شيئا واحدا.

ولذلك يتعجب ابن رشد من الأشعرية، أنهم عملوا على تتريه كل الصفات التي يشترك الباري تعالى فيها مع المخلوقات عن كل النقائص التي لحقتها في المخلوقات، إلا أنهم جعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه (العقل المفارق)![1].

قال أبو حامد: "الوجه الثاني هو أن قولهم " إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ": كلام غير معقول: فإنه مهما كان علمه محيطا بغيره، كما يحيط بذاته، كان له معلومان متغايران، وكان له علم بهما، وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم: إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم، فلا يكون العلم بأحدهما عَيْنَ العلم بالآخر، إذ لو كان، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر، وليس ثم آخر، مهما كان الكل واحدا. فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني"[2]. ومنه فتعبير ابن سينا عن علم الله تعالى بالمعلوم بالقصد الثاني، لا يجعلهما علما واحدا، ذلك أن علم الله تعالى بذاته غير علمه بالغير، إلى جانب علمه أنه يعلم العلمين، فهناك تعدد بالضرورة في المعلوم يجب عنه تعدد في العلم، بدليل أنه يمكن فصل أحدهما عن الآخر في الوهم، فلو كان العلم بهما واحدا لتعذر تقدير وجود أحدها دون الآخر، وليس ثمة آخر، مهما كان الكل واحدا.

بالإضافة إلى هذا يتعجب الغزالي من موقف ابن سينا، إذ يقول: "ثم ليت شعري! كيف يُقدم على نفي الكثرة من يقول إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي، والكليات المعلومة له لا متناهية؟ فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه؟"[3]، فالغزالي يرى أنه من المستحيل نفي الكثرة عن علمه تعالى، مع القول أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة لا في الأرض ولا في السماء، حتى ولو قلنا أنه يعلم ذلك على نحو كلي، على اعتبار أن الأمور الفردية تدخل ضمن الكل، فكيف يكون هناك كلا واحدا يتضمن أمورا متغايرة ولا متناهية؟

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص368.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص135.

(3) المرجع نفسه، ص135.

يقول ابن سينا في ذلك: "إن واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض [...] فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة، وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصًا، فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أُخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمترلتها، لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ، كل واحد منها نوعه في شخصه، فيستند إلى أمور شخصية"[1]. فالله تعالى يعلم كل شيء على نحو كلي، هذا لا يعني أبدا أنه لا يعلم الأمور الجزئية لأنه يعلم أن حدوثها يكون عند توفر مجموعة من الأسباب، مثل ظاهرة الكسوف فهو يعلم أنها تحدث إذا توفرت أسباب معينة، لكنه لا يعلم وقت حدوثها فعلمه بهذه الحوادث الجزئية ليس علما زمانيا، لأن ذلك قد يحدث تغيرا في علمه تعالى بتغير أحوال الحوادث وهذا لا يجوز، فعلمه تعالى متعالي على الزمان الماضي والآن والمستقبل، ولذلك فهو يعلم الأمور الجزئية على نحو كلي أي خارج الزمان.

يرد ابن رشد على سؤال الغزالي الأول: كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره؟ بأنه سبق وأن قدم جوابا على ذلك، يتمثل في أن العقل الإنساني قد يتحد العلم بالمعلوم من جهة، فمن الواجب أن يتحد العلم بالمعلوم في العقل المفارق[2].

أما سؤاله الثاني: هل يتكثر علمه بتكثر المعلومات، كونه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بحيز المتناهي؟

يجيب ابن رشد على هذا السؤال بقوله: "أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات، فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون علمه غيره وذاته علما مفترقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة، وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه، فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول، لا علة له، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود"[3]. فالغزالي، لم يفهم مبدأ الفلاسفة (لابن سينا) في نفيهم للكثرة

---

(1) ابن سينا: كتاب النجاة، ص247.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص368.

(3) المصدر نفسه، ص369.

في علمه تعالى ذلك أنه لا يمتنع عندهم تكثر المعلوم رغم اتحاده بالعلم، وإنما يمتنع عندهم أن يستكمل العقل المفارق به، ومن ثم يكون معلولا عنه لا علة له، وهذا يتعارض مع ما هو ثابت في العقول أنه علة للوجود.

والكثرة "التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته، وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه سبحانه نفي كثرة المعلومات، إلا على طريقة الجدل، فنَقْلُه السؤال من الكثرة التي في العلم عندهم إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها، فعل من أفعال السفسطائيين: لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول، كذلك ينفون الكثرة التي هي في العلم من قبل المعلومات"[1]، هذا يؤكد على أن الغزالي، لم يحاول فهم مبدأ الفلاسفة في نفيهم الكثرة في علمه تعالى، وإنما عمل فقط على دحض أقوالهم، حتى ولو بطرق سفسطائية، ذلك أن الكثرة التي نفاها الفلاسفة، هي الكثرة الناجمة عن القول أنه يعلم بعلم زائد على ذاته، وليس عالما بنفسه، ولم ينفوا كثرة المعلومات أبدا، فمن المعلوم أن هذه غير تلك، فلا يجوز نقل نفيهم القول بالعلم الزائد على ذاته إلى كثرة المعلومات.

لكن هذا لا يعني أن تعدد المعلومات في العلم الأزلي شبيه بتعددها في العلم الإنساني، ففي العلم الإنساني يلحقها التعدد من وجهين: أحدهما "من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدد المكاني، والتعدد الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا، أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول، كأنك قلت الوجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته، فإن العقل منا هو واحد من جميع الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم، وهو يتعدد بتعدد الأنواع، وهو بين أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلي، وذلك مستحيل"[2]، فالتعدد في العلم الإنساني، يكون أولا من جهة الخيالات، وكأن لكل منها مكانه الخاص، وثانيا من جهة أنفسها في العقل منا، بمعنى أن العقل واحد إذا كان محيطا بجميع الأنواع الموجودة في العلم، وهو من جهة أخرى متعدد بتعدد الأنواع فإذا رفعنا هذا الكلي ارتفع هذا التعدد بالضرورة، ويبقى هنالك تعدد ليس في

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص369.

[2] المصدر نفسه، ص369.

إمكان عقلنا إدراكه، خاص بالعلم الأزلي فقط، ولذلك "أصدقُ ما قال القوم (الأشعرية)، إن للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم (الإلهي)"[1].

وأيضا "فإن العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل، والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل، وكلما كان العلم منا أكثر كليةً كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم، وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة، لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى، فلذلك يرى القوم (الفلاسفة) أن العلم الأول يجب أن يكون علما بالفعل وألا يكون هنالك كلية أصلا، ولا كثرة متولدة عن قوة، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس"[2]، أي أن العلم الإنساني هو علم بالقوة، وهذا العلم ناقص عن العلم الذي بالفعل ولذلك لا يمكن أن يكون العلم الأزلي كليا، لأنه لا نقص فيه، ولم يكن أبدا بالقوة ليصبح بعدها بالفعل، لأن هذا العلم من شأنه أن يكون في هيولى والعلم الإلهي الأول يجب أن يكون بالفعل لا علاقة له بالهيولى، ولا يمكن وصفه بالكلية ولا به كثرة من أي نوع من الأنواع.

وإنما "امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل، لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض، فأما إن وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء، هذا كله مما يزعم القوم أنه قد قام البرهان عليه عنده، وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة، وهي منتفية عنه، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه"[3]. فالعقل الإنساني غير قادر على إدراك المعلومات غير المتناهية، لأن المعلومات عنده منفصلة عن بعضها البعض، أما المعلومات في العلم الأزلي فهي متصلة مما يكسبها وحدة لا يمكن التمييز فيها بين المتناهي وغير المتناهي من المعلومات فكلها سواء في حقه، ومن ثم فعلمه واحد بالضرورة.

لكن "تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارئ سبحانه وذلك مستحيل، ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي، وإن كان لا كليا ولا شخصيا، ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه ﴿**لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي**

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص370.

[2] المصدر نفسه، ص370.

[3] المصدر نفسه، ص370.

الأَرْضِ...﴾ [سبأ آية:(3)] وغير ذلك من الآيات الكريمة في هذا المعنى"[1]، بمعنى أن العقل الإنساني محدود إذ لا يمكنه أن يدرك حقيقة العلم الإلهي من حيث الكيف، لأنه لو أدرك ذلك لكان شبيها بالعقل الإلهي وهذا مستحيل، كما أن علمه تعالى لا يمكن أن يكون كليا، لأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض، فهو يدرك كل شيء بالفعل.

وعليه تمكن ابن رشد من تقويض كل الشكوك التي أثارها الغزالي حول مسألة العلم الإلهي عند ابن سينا، لاعتقاده أن الله تعالى لا يعلم بعلم زائد على ذاته، كما أراد الغزالي، وإنما عالما بنفسه، إلا أن ابن رشد شرح كل ذلك بالتفصيل، وذلك بمقارنته بالعلم الإنساني، وأن سبب وقوع الغزالي في تلك الشكوك هو أنه لم يستطيع تتريه العلم الإلهي عن النقائص التي تشوب العلم الإنساني، ولذلك عمد ابن رشد إلى تعميق الفارق بينهما، لتتحدد حقيقة العلم الإلهي، وهي أنه بالفعل واحد، إلا أنه خطأ ابن سينا في قوله إن العلم الإلهي كلي، لأن العقل الإنساني محدود ولا يمكنه تكييف العلم الإلهي.

نخلص من كل هذا،إلى أن انتقاد ابن سينا لبرهان أرسطو في إثبات الصانع، وهو برهان الحركة على أنه لا يتعلق بجوهر الذات وإنما بأعراضها، ولذلك وضع برهانا آخر، هو برهان "الواجب والممكن"، غير أن هذا البرهان في نظر ابن رشد، استند إلى مقدمة عامة، ذلك أنه لم يحدد بدقة ماذا يقصد بالممكن؟ هل يقصد به ما له علة أو ما لا علة له، لأن الممكن ينقسم إلى قسمين: مادة أزلية وأخرى محدثة كما هو الحال في الواجب.

وعلى هذا يعتبر ابن رشد، برهان الحركة لأرسطو هو من أوثق البراهين على وجود الذات الإلهية، لأن استمرار وجود العالم راجع بالضرورة إلى استمرارية التحريك، ولولا ذلك لكف العالم عن الوجود.

اتفق ابن رشد مع ابن سينا على أن معنى الذات والصفات شيئا واحدا غير أنه اختلف معه في عدم اعتباره الصفات مقوّمة للذات، حتى ينفي التركيب عنه تعالى، ذلك أنه في رأي ابن رشد أن الصفات مقوّمة للذات من حيث أنها جزء من أهميتها ومنها الصفات النفسانية: العلم، القدرة،

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص370.

الحياة، والصفات العرضية: الشكل واللون... كما اختلف في ذلك مع الغزالي لأنه يقول بأن الصفات غير الذات مما يؤدي إلى التركيب ومن ثم إلى الشرك.

هذا إلى جانب نقده لابن سينا، لقوله بأن العلم الإلهي كلي، لأنه يكون بذلك شبيها بالعلم الإنساني، فهو يكون كليا عندما يجرد من المادة عن طريق العقل، ولذلك يجب وصف العلم الإلهي كما جاء في القرآن الكريم دون تكييف فهو مطلق، ومنه يمكننا القول، بأن لابن رشد نظريته الخاصة في العلم الإلهي إذ وفق في الجمع بين الفكر الأرسطي القائل بأن الإله عقل محض والشريعة الإسلامية في تقريرها للصفات الإلهية، دون أن يحدث ذلك أي خلل في فهم الشريعة الإسلامية.

الفصل الثالث

في مسألة وحدة النّفس وحدوثها وروحانيتها

I. وحدة النفس وحدوثها:

II. حدوث النفس:

III. روحانية النفس

حاول الغزالي التشكيك في براهين ابن سينا، حول وحدة النفس وحدوثها وروحانيتها على اعتبار أن تلك البراهين لم تستند إلى الشّرع تماما، وإنما إلى العقل فقط، وهذا الأخير —في نظره— غير كاف وحده للاستدلال على تلك المسائل، وعليه فما تأويل ابن سينا لتلك المسائل، وما طبيعة المقدمات التي اعتمد عليها وما قيمتها؟ وهل تمكّن الغزالي من تفنيدها فعلا؟ أم أن ابن رشد تمكن من تقويض انتقاداته وتصحيح مقدمات ابن سينا أو رفضها إذا دعت الضرورة، ووضع مقدمات أخرى أكثر يقينا تتناسب ومذهبه الأرسطي؟

4

I. وحـــدة النَّفـــس وحُـــدوثِـــها:

قدَّم ابن سينا تأويلا عقليًا فيما يخص وحدة النّفس وحدوثها على اعتبار أن النّفس قبل أن تتعلّق بالأبدان واحدة من حيث طبيعتها وهي كذلك محدَثة لأنها مخلوقة بأمر من الله تعالى، إلاّ أنّ الغزالي شكَّكَ في تأويل ابن سينا لأنّه قد لا يتفق والشّرع الإسلامي؟ فإلى أي مدى وُفِّق الغزالي في ذلك؟ وهل وافق ابن رشد الغزالي في تفنيد تلك الحجج؟ أم أنه اعترض على نقده لأنه لا يتفق والبرهان العقلي؟ وهل هذا يعني أنّ ابن رشد يقول بوحدة العقل لقوله بوحدة النّفس أم لا؟ ومنه فما مفهوم العقل عنده؟ وكيف يقوم بوظيفته؟ وإلى أي مدى وُفِّق ابن رشد في نقد تأويل ابن سينا لحدوث النّفس؟

1. وحـــدة النفـــس:

تعتبر مشكلة النفس من أهم المشاكل الميتافيزيقية وأكثرها تعقيدا، ولذلك اختلفت حولها آراء الفلاسفة اختلافا شديدا، فالفارابي وابن سينا، اعتبرا النفس جوهرا روحانيا وأن الأنفس تتفق في النوع والمعنى، وعلى هذا فتعدد الأفراد لا ينسب إلى النفس وإنما إلى الجسم، غير أن الغزالي يرفض تأويل الفلاسفة هذا تماما إذ عمل على دحضه، ويرد ابن رشد هو الآخر على تفنيد الغزالي لتأويل الفلسفة فيما يخص هذه المشكلة، وإن كان لا ينتصر لتأويل ابن سينا تماما وإنما يرد عليه في حدوث النفس. فكيف ذلك؟

قال أبو حامد (حاكيا عن الفلاسفة): " فإن قيل: فالصحيح رأي أفلاطون وهو أن النفس قديمة وهي واحدة، وإنما تنقسم في الأبدان، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت "[1] فرأي الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) على هذا يوافق رأي أفلاطون، في أن النفس جوهر روحاني مستقل عن البدن وأنها واحدة، فهي ليست سبب الكثرة في الأفراد، وإنما مردها إلى الجسم، يقول ابن سينا في ذلك: " إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى [...] إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها، والأزمنة التي تختص كل نفس بواحدة منها في حدوثها في مادتها، والعلل القاسمة لمادتها، وليست متغايرة بالماهية والصورة، لأن

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص39.

صورتها واحدة، فإذا تتغاير من جهة القابل للماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن "[1].

فالصورة سبب الوحدة والمادة سبب الكثرة العددية غير أن الغزالي يرى أن هذا "أقبح وأشنع، وأولى بأن يعتقد مخالفا لضرورة العقل، فإن نقول: نفس زيد عينُ نفس عمرو أو غيره؟ فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة، فإن كان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفسَ غيره، ولو كان هو عينُه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل إضافة، فإن قلت إنه غيره وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان، قلنا: وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا ثم يعود ويصير واحدا؟ بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية، كماء البحر، ينقسم بالجداول والأنهار، ثم يعود إلى البحر، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم؟"[2]، وعليه يرفض قول ابن سينا السابق، بوحدة الأنفس من جهتين: من جهة أن كل شخص يشعر بأن نفسه مستقلة عن نفس الآخر، بدليل أن ما يعلمه أحدهما يجهله الآخر بالضرورة، ومن جهة أن ما ليس له عظم وكمية لا تجوز عليه القسمة، ولذلك يستحيل انقسام النفس إلى عدة أنفس.

إلا أن ابن رشد، لا يقبل رد الغزالي هذا على ابن سينا، لأنه مبني على مقدمات عامة تفتقد إلى اليقين. ذلك أن زيد "فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالضرورة وهي النفس، فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد، لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد، واحدا بالصورة. فكان يكون للنفس نفس، فإذن مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة من قبل المواد، فإن كانت النفس تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد"[3]، فإذا كانت الأنفس متعددة بتعدد الأفراد فلابد أن تكون لهم صورة واحدة، أي أن يكون للنفس نفس وهذا مستحيل لأنه من غير المعقول أن تكون

---

(1) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، ج2، ص33.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص229.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص133.

هناك نفس تفرقهم وأخرى توحدهم وهما من نفس النوع، فهذا تناقض مرفوض، ولهذا لابد أن تكون أنفس الأفراد واحدة بالصورة متعددة لاتصالها بالأبدان، ولذلك عند مغادرتها للبدن تعود للوحدة مرة أخرى فالمادة "سبب الكثرة والاختلاف والانقسام والتفرد والتشخص في مقابل الصورة أو الكمال أو الوحدة، فالمادة سبب الكثرة العددية والصورة سبب الاتفاق في الكثرة العددية "[1].

ومن هذا المنطلق اعتبر ابن رشد القول الذي "استعمل الغزالي في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي، وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد، إما أن تكون هي عين نفس عمرو، وإما أن تكون غيرها، لكنها ليست هي عين نفس عمرو، فهي غيرها، فإن الغير اسم مشترك وكذلك الهُوَ هو، يقال على عدّة ما يقال عليه الغير. فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة، كثيرة من جهة، كأنك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها (المادة)"[2]، ومن ثم فالغزالي في رأي ابن رشد، لم يتمكن من إثبات مغايرة نفس زيد لنفس عمرو، لأن الغير اسم مشترك يقال على عدة أشياء وكذلك الهو هوَ، بدليل أننا لو قلنا نفس عمرو ونفس زيد واحدة من جهة، كثيرة من جهة، فهو قول عام لا نفهم منه شيئا إلا إذا حددناه بقولنا أنهما واحد من جهة الصورة، متعددة من جهة المادة.

وأما "قوله: إنه لا يتصور انقسام إلا فيما له كمية، فقول كاذب بالجزء، وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات، وليس صادقا فيما ينقسم بالعرض أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات، فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام، وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها، والنفس أشبه شيء بالضوء، كما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند اتحاد الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان "[3]. فالغزالي بهذا لم يدرك حقيقة الانقسام على أنه نوعان: انقسام بالذات يصدق على ماله كمية، وانقسام بالعرض يكون بانقسام المحل لا بانقسام

---

(1) محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، ط1، 1988، ص80.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص133-134.

(3) المصدر نفسه، ص134.

الشيء في ذاته مثل النفس أو الضوء، فالنفس في ذاتها لا تقبل الانقسام لكنها قد تنقسم بانقسام الأبدان وكذلك بالنسبة للضوء، وهذا ما لم يدركه الغزالي.

وبهذا رد ابن رشد تفنيد الغزالي القائم على القول بانقسام الأنفس بانقسام الأفراد، برد مقدماته على أنها عامة تفتقد إلى اليقين، ذلك أن الأنفس تتفق في النوع فهي واحدة، انقسامها يكون فقط بانقسام المحل وهذا الانقسام هو انقسام عرضي لا ذاتي.

2. وحـــدة العقـــل:

إن قراءة بعض الفلاسفة لمشكلة العقل عند ابن رشد، لم تكن دقيقة ونابعة من آرائه في شرحه لكتاب النفس لأرسطو، وإنما كانت عبارة عن تأويلات حرفت المعنى الرشدي عن حقيقته، إذ نسبت له آراء الأفلوطينية المحدثة، وهذا ما نلمسه بوضوح مع توما الأكويني وجون جوليفيه، فهل فعلا يمكن تصنيف ابن رشد في اتجاه الأفلوطينية المحدثة. على اعتبار أنه يقول بالعقل الكلي المفارق للجسم؟ أم أن اتجاهه أرسطي محض يقول بعقول متعددة داخل الإنسان؟ وأن مصدر الصور والمعقولات هي التجربة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تتم عملية التجريد؟ ومنه يمكننا القول أن هذه المعقولات توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل؟ ومن ثم فهي كائنة فاسدة وليست أزلية؟ وإذا كانت أزلية تماما، فبالضرورة ليس مصدرها التجربة وإنما العقل الفعال؟ وعليه فما دور العقل الفعال؟ وهل هذه العقول كلها أزلية أم أن بعضها أزلي والآخر فاسد؟

ما جعل جون جوليفيه "***Jean Jolivet***"، ينسب آراء ابن رشد في العقل إلى الأفلوطينية المحدثة هو قوله بالمعقولات المفارقة، على أنها هي السبب في كون الجواهر الحسية تصبح معقولة[1]. فهذه المعقولات مفارقة لجسم الإنسان، أي أنها توجد في عقل مفارق خارج جسم الإنسان، ومن ثم فإن عملية المعرفة هنا تكون فيضية، إذ تفيض من المحرك المفارق لفلك القمر، ومن ثم فالعقل المفارق هو الذي يفيض بالمعرفة الإنسانية ويعطي كذلك صور الأجسام وهذه النظرية في مبدئها تشبه نظرية الفارابي في الفيض[2].

---

(1) Jean Jolivet: Divergences entre les métaphysiques d'ibn Rushd et d'Aristote.

ضمن مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ج1، مرجع سابق، ص386.

(2) Ibid, p383.

فالمعرفة عند ابن رشد بهذا، تستند إلى مقولات كلية مفارقة هي السبب الرئيسي في عقلنة المعطيات الحسية، وإدراك حقيقتها بإعطائها المعنى الكلي، هذا يعني أن ابن رشد يقدم المعرفة العامة (أو الكمال النظري) الخاصة بالأشياء المادية التي تتوافق والعقل الاستدلالي وهذا ما يقول به الفارابي كذلك[1]. وهذا ما يؤكد عليه كذلك لورانس بولوي (***Laurence Baulaye***) بقوله نلمس عند ابن رشد غموض لا يمكن إزالته إلا باستعادة بعض التفاسير للأفلاطونية المحدثة، ذلك أن المعقولات الأولى عنده ليس هي التعريفات عند أرسطو، فالمعقولات الأولى متعالية عن العلم مصدرها العقل الكلي في حين أن التعريفات، هي نتاج التفكير وفق منهجه[2].

غير أن منحى ابن رشد المعرفي، يختلف عن المعنى الفيضي لها تماما، ذلك أنه لا يقر بوجود معقولات كلية مفارقة خارج الجسم، فالكليات عنده "ليس لها وجود خارج النفس(...) وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصا فقط"[3]، فالمعرفة عنده إذن تقوم بشكل أساسي على المعطى الحسي الجزئي وبفعل العقل تصبح كلية عن طريق التجريد، ومن ثم لا مجال للحديث عن معقولات مفارقة للجسم كلية عنده، لأن هذه المعقولات في نظره "لا تستطيع تفسير المعرفة الإنسانية، كما لا تستطيع نظرية الفيض تفسير وجود الموجودات إذ يجب تفسير وجودها بالقول بالمادة والصورة لا بوجود شيء خارج عنها"[4]. هذا يعني أن المعرفة عند ابن رشد، قائمة على المبدأ الأرسطي الذي يحكم فلسفته ككل وهو المادة والصورة، فالمعرفة فيها جزء مادي وهو المعطى الحسي الجزئي والآخر عقلي صوري عام، فهناك تدرج طبيعي إنساني للمعرفة[5]، أي طريق معرفي صاعد وليس نازلا كما هو الحال مع الأفلوطينية المحدثة.

---

(1) M.Geoffroy: Averroès sur l’intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la “Jonction”, **In**: Averroès et les averroïsmes juif et latin, op.cit, p80.

(2) Averroès: Grand commentaire de la métaphysique (livre bêta) présentation et traduction de L. Bauloye, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p57.

(3) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس(ضمن رسائل ابن رشد)، مصدر سابق، ص80.

(4) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1968، ص79.

(5) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1980، ص263.

فعلى الرغم من هذا الطرح المعرفي، الذي بيّن ابن رشد من خلاله طبيعة المعرفة عنده على أنها كسبية لا فيضية، إلا أن توما الإكويني يقر بأنه شوّه فلسفة أرسطو تماما، لأنه أضاف إليها مفاهيم غريبة عن فلسفته[1]، ترجع في أصولها إلى الأفلوطينية المحدثة.

وفي مقدمة هذه المفاهيم، قول ابن رشد بالعقل المادي الذي أطلق عليه أرسطو اسم العقل الممكن لا العقل المادي، فهذا من وضعه هو فقط وهو "جوهر مفارق للجسم فضلا عن الكائن، ليس له أية طريقة ليتوحد مع الجسم كصورة [...] ويقول من جهة أخرى بأن العقل الممكن واحد بالنسبة للجميع"[2]. هذا يعني بالضرورة، أن هذا العقل لا علاقة له بالنفس التي هي صورة الجسم وأنه مغاير لها تماما، وهذا يختلف عن تعريف أرسطو لها، إذ يقول –كما ذكر ذلك توما الإكويني– "الروح ليست مستقلة عن البدن في الأقل أو بعض أجزائها إذ كان من الطبيعي أن تكون منقسمة هذا واضح بذاته، ذلك أن فعل بعض الأجزاء متعلق بالبدن، وفعل البعض الآخر لا عضو له، ومن ثم فلا شيء يمنعه من المفارقة"[3]. نفهم من هذا النص، أن أرسطو يعتبر النفس صورة للبدن، ومن ثم فهي ليست مستقلة أو خارج عنه، غير أن فعل بعض القوى النفسية يحتاج إلى عضو مثل التغذي أو النمو، وفعل بعض القوى الأخرى لا يحتاج إلى عضو مثل العقل. ومن هنا يمكننا فهم معنى قوله بالعقل المفارق (أرسطو)، على أنه "ليس له ملكة تسكن الجسم، ولكن ملكة تسكن الروح، والروح هي محرك الجسم"[4].

إلا أن ابن رشد في رأي توما الإكويني، أخذ بالتفسير المقلوب للفهم السابق، حيث قال بأن العقل ليس هو النفس ولا جزءا منها، بمعنى أنه نوع آخر من الروح وبهذا فقط يمكنه أن يكون مفارقا مثل الجوهر الخالد[5]، وطبقا لهذا الفهم، فإن المعرفة تحدث فينا عندما يكون "العقل الممكن في اتصال بنا عن طريق الوسيط المتمثل في الصور، ولذلك فإنه في حالة ما يكون العقل الممكن في التفكير، يكون الإنسان كذلك في التفكير"[6]، بمعنى أن العقل المادي يتصل بالعقل الإنساني عن

---

[1] Thomas D'aquin: Contre Averroès, traduction d'Alain De Lebera, G F Flammarion, Paris, 1994, p77.
[2] Ibid, p77.
[3]Ibid, p79.
[4] Ibid, p105.
[5] Ibid, p91.
[6] Ibid, p137.

طريق الصور أو المعقولات التي تفيض عنه، وبهذا يكون موقفه شبيها بموقف ابن سينا، لأنه لا يقول بالعقل الفردي ولأول مرة حدِّد العقل الفعال على أنه مكان لوحدة العقل الإنساني[1].

غير أن حقيقة العقل المادي عند ابن رشد، تختلف عن تأويل توما الإكويني لها تماما، ذلك أن العقل المادي ليس جوهرا مفارقا للجسم[2]، وإنما هو عبارة عن قوة من قوى النفس أو فعل من أفعالها، يقول في ذلك: "وهذه النفس يظهر بالحس من أفعالها أن أجناسها خمسة، أولها في التقدم بالزمان وهو التقدم الهيولاني النفس النباتية ثم الحساسة، ثم المتخيلة، ثم الناطقة، ثم التروعية..."[3]، بهذا يقر ابن رشد، أن العقل فعل من أفعال النفس، إلى جانب أفعالها الأخرى الحساسة أو النباتية... وأن هذه النفس صورة للبدن، أي أنه يحافظ على نفس التعريف الأرسطي لها، وهذا ما يؤكده رينان "***E.Rinan***" بقوله: "...حُمل (ابن رشد) على تفسير [...] في رسالة بارعة عرضت على كلية الآداب بباريس، فرئي فيها بأن العقل الفعال عند أرسطو ليس سوى ملكة في النفس، ولذا لا يكون العقل المنفصل غير تقبل الصور والخيالات ولا يكون العقل الفعال غير استقراء حول الصور والخيالات واستخراج أفكار عامة منه"[4].

هكذا يقر رينان ببراعة ابن رشد في تفسير حقيقة العقل عند أرسطو وتحديد طبيعته بدقة، على أنه ملكة من ملكات النفس –على خلاف ما اعتقده توما الإكويني– وأنه داخل الجسم لا خارجه، لأن لديه "فعلان (العقل الفعال): أحدهما من حيث هو مفارق وهو أن يعقل ذاته على ما شأن العقول المفارقة، أن تكون عليه من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منهما شيئا واحدا من كل جهة، والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، أعني أن يصيرها من القوة إلى الفعل وهذا العقل متصل بالإنسان، وهو كالصورة له ولذلك يفعل بالإنسان متى شاء، أعني يعقل"[5]،

---

(1) Ernest Bloch: Avicenne et la gauche aristotélicienne, Traduit de l'allemand par Claude Maillard, édition Premières Pierres, 2008, p28-29.

(2) Richard C.Taylor: Intelligibles in act in Averroes, **In** Averroès et les averroïsmes juif et latin, op.cit, p14.

(3) ابن رشد: تخليص كتاب النفس، المجلس الأعلى للبحوث العملية، معهد ميخيل أمين، المعهد الإسباني العربي للثقافة، (د.ت)، ص12-13.

(4) رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص38.

(5) ابن رشد: مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشر وتحقيق وتقديم: فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950، ص121.

فالعقل الهيولاني وهو الوجه الآخر للعقل الفعال، متصل بالإنسان كالصورة له أي أنه ليس مفارقا خارج الإنسان، يمكنه من التفكير متى شاء.

وبهذا فإن نقد توما الإكويني لابن رشد، لا أساس له من الصحة لأنه لا يقول بعقل مفارق خارج الإنسان، ولا بالمعرفة الفيضية، وهذا ما يؤكده أرنالديز "***R.Arnaldez***" بقوله: "رفض ابن رشد الأفلوطينية بشكل تام، لا يقول بأفكار مفارقة، المعقولات تكتسب عن طريق الإنسان داخله لا خارجه"(1). وعلى هذا يمكننا أن نتساءل عن حقيقة العقل الهيولاني عند ابن رشد؟ وهل يتضمن الصور والمعقولات منذ الطفولة، أم أنه يكتسبها من خلال التجربة، وفي هذه الحالة تكون فاسدة لا أزلية؛ أم أن بعضها أزلي والبعض الآخر فاسد؟

إن العقل الهيولاني عند ابن رشد، ليس له "صورة هيولانية ليس هناك في هذا التقرير، غير الإمكانية التي تقبل صور المعقولات المادية ومنه ليس هناك طبيعة أخرى"(2)، فالعقل المادي على هذا الأساس، ليس ماديا في حقيقته، لأنه يستقبل الصور العقلية دون أن يتغير، لذلك لابد من تسميته بشكل أفضل مكان (***Lieu***) بدلا من مادة للعقل(3)؛ أو كما يقول ابن رشد نوع رابع من الوجود(4). وعلى هذا فهناك اختلاف واضح بين العقل الهيولاني والمادة الأولى يبينه ابن رشد بقوله: "عند أرسطو العقل الهيولاني مختلف عن المادة الأولى، ذلك أنه يتضمن بالقوة كل المفهومات للتصورات المادية الكلية، غير أن المادة الأولى تتم بالقوة كل التصورات الحسية المفردة، دون أن تعرفها أو تدركها، والذي جعل هذه الطبيعة لها القدرة على التمييز والمعرفة مقارنة بالمادة الأولى التي لا تقدر على المعرفة ولا على التمييز، لأن المادة الأولى تستقبل صور مقسومة، بمعنى أنها فردية وخاصة، لكن العقل الهيولاني يستقبل الصور الكلية"(5). ومن ثم فالعقل الهيولاني يختلف عن المادة الأولى تماما، وإن كان يشترك معها في التسمية، ولذلك اقترح مارك جيوفري بتسميته بالمكان بدلا من المادة، لأنه عبارة عن المكان الذي يتضمن كل التصورات والمعقولات لمختلف الموجودات بالقوة، مع إمكانية إدراكه لها أما المادة الأولى فهي عاجزة عن ذلك تماما، لأنها تتضمن

---

(1) Roger Arnaldez: Averroès un nationaliste en islam, Editions Balland, Paris, 2ème édition, 1998, p115.

(2) Averroès: L'intelligence et la pensée sur le de anima, traduction par Alain De Libra, G F Flammarion, 2ème édition corrigée, Paris, 1998, p57.وهو يمثل الجزء الثالث من شرح كتاب النفس الكبير

(3) Marc Geoffroy: Op.cit, p90.

(4) Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p70.

(5) Ibid, p58.

صور الأشياء الحسية، ومن ثم ليس بإمكانها إدراك الكلي من خلال الجزئي، كما هو الحال مع العقل المادي، ومنه فما موضوع العقل الهيولاني؟

يقول ابن رشد: إنه "لما كان الاستعداد مما لا يفارق لزم أن يوجد في موضوع، وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسما حسبما تبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية بالوجه الذي به الصور الجسمانية هيولانية ولا يمكن أن يكون عقلا أيضا، إذ كان ما هو بالقوة شيئا ما، فليس فيه شيء ما بالفعل مما هو قوى عليه، وإذا كان ذلك كذلك، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس"[1]، ومنه فمادام العقل الهيولاني لا يختلف عن المادة، فلا يمكن أن تكون موضوعا له ولا يمكن كذلك أن يكون العقل هو موضوعه، لأن كل المعقولات الموجودة به، بالقوة وليست بالفعل، فمن الضروري إذن أن تكون النفس هي موضوعه. لكن هل يمكننا القول بأن العقل الهيولاني خال من أية صورة عقلية وأنه مجرد استعداد فقط؟

إن المعقولات بالنسبة لابن رشد موجودة بالقوة في العقل الهيولاني وهذا يعني أن "كل المعقولات مغمورة بالرطوبة فينا ومعوقة عن أن أتصورها، لا على أنها في ذاتها معدومة أصلا، فيكون قولنا فيها إنها ذات هيولى بالمعنى المستعار"[2]، فوجود المعقولات بالقوة، لا يعني أبدا أنها معدومة لا وجود لها وإنما هي موجودة في نفوسنا، ولكننا لا ندركها في ذواتنا بسبب عائق معرفي ما. وهي هيولانية، لاتصال "هذه المعقولات بنا اتصالا هيولانيا وهو اتصال الصور بالمواد"[3].

وعلى هذا الأساس، فهو ينتقد ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم "يصفون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية، ويصفون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يصفون، وهم لا يشعرون أنهم يناقضون، وذلك أنهم يصفون مع وصفهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا، وذلك أنهم يقرون أن هذه المعقولات موجودة تارة قوة وتارة فعلا، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى، ولما كان كما زعموا لا

---

[1] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق سالبادور غومث نوغاليس، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، معهد ميغيل آسين (المعهد الإسباني العربي للثقافة)، مدريد، 1985، ص86.

[2] المصدر نفسه، ص84.

[3] المصدر نفسه، ص73.

يلحقها الانفصال الهيولاني، ووجدوا لها سائر الخواص التي عددناها حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية، ولست أدري ما أقول في هذا التناقض"[1]، فإن ثامسطيوس –بالنسبة لابن رشد– قد وقع في تناقض، إذا أقر بأزلية العقل الهيولاني من جهة، وبفناء المعقولات من جهة أخرى لاتصالها بالصور الخيالية وهذا لا يجوز، لأن الموجود في مكان أزلي أحرى أن يكون أزليا مثله. أما بالنسبة لابن سينا ومن نحا نحوه، فقد وقعوا في تناقض لأنهم اعتقدوا بأزلية المعقولات من جهة وبحدوثها من جهة أخرى، فهي أزلية لأنها موجودة من مادة أزلية، ومحدثة لأنها تارة توجد بالقوة وتارة توجد بالفعل، لكن في هذه الحالة فإن هذه المعقولات لا يمكن أن تكون أزلية لأن ما يوجد بالقوة ثم بالفعل فهو ضرورة حادث.

والذي أوقع ثامسطيوس في ذلك التناقض، هو اعتقاده أن "...كل ما هو بالقوة شيئا واجبا ألا يكون فيه شيء من الفعل الذي هو قوى عليه كالحال في الألوان والبصر، فإنه لو كان البصر ذا لون لما أمكن فيه أن يتشبث بالألوان ويقبلها إذ كان يعوقها اللون الحاضر فيها، ولذلك زعم يلزم ألا يكون في العقل الهيولاني شيء من الصور التي توجد فيه بالفعل"[2]. أي أنه لو كان العقل الهيولاني به شيء ما بالفعل مما هو قوى عليه، لكان هذا عائقا له على إدراك الأشياء الأخرى وتعقلها، فلو كان البصر مثلا ذا لون لما أدرك الألوان الأخرى، ولذلك أقر بأن العقل الهيولاني لا شيء فيه من الصور بالقوة التي توجد فيما بعد بالفعل.

لكن ابن رشد يقول بأن العقل الهيولاني توجد به كل المعقولات الكلية بالقوة والتي ستكون فيما بعد بالفعل، دون أن يكون ذلك عائقا عن إدراك المعقولات كيف ذلك؟ يقول: "وليس يظهر هاهنا شيء أقرب إلى أن يكون الموضوع لهذه المعقولات من بين قوى النفس سوى الصور الخيالية، إذ كان قد تبيّن أنها إنما توجد مرتبطة بها، وأنها توجد بوجودها، وتعدم بعدمها، فإذن الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني الأول. لكن هذا يلزم أن يكون الشيء يقبل نفسه إذ كان المعنى المتخيل هو بعينه المعنى المعقول، فلذلك ما يظهر أنه يجب

[1] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص83-84.
[2] المصدر نفسه، ص84.

أن يكون العقل بالقوة شيئا آخر..."[1]، فإذا كان المعنى المتخيل هو المعنى المعقول، فإن هذا سيؤدي لا محال إلى انتفاء دور العقل الهيولاني، وستكون المقولات موجودة دائما بالفعل.

وحتى لا يقع ابن رشد في هذا المأزق المعرفي، حدد ماهية العقل الهيولاني بدقة، على أنه "...جوهر هو بالقوة جميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئا من الأشياء، لأنه لو كان شيئا في نفسه، لم يعقل جميع الأشياء لأن العقل قبول، والشيء لا يقبل نفسه"[2]، فالعقل الهيولاني بهذا قابل للمعقولات وليس في ذاته شيئا محددا، كما نقول مثلا أن الشجرة قابلة لكل الصور التي تتشكل منها الأدوات الخشبية، وليست في ذاتها صورة محددة، لأنها لو كانت كذلك لما تمكنت أن تكون قابلة لكل الصور الممكنة، ومن ثم فالعقل الهيولاني، ليس كما يشرحه ألكسندر بأنه كالتحضير أو الاستعداد نفسه، لأنه لا يمكن أن نطلق على الاستعداد أنه جوهر[3]، أي أن العقل الهيولاني جوهر موجودة به كل المعقولات بالقوة لا بالفعل.

كما أن اعتقاد أفلاطون بأن المعقولات موجودة في النفس بالفعل وما على الإنسان إلا تذكرها، فإن هذا يلغي دور التعلم من جهة، ودور الحواس من جهة أخرى[4] ذلك أنه لا غنى عن الحواس في تكوين المعقولات وخاصة إذا كانت المقدمات تجريبية، وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد بقوله: "...المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنا مضطرون في وصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي، ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس فاته معقول ما، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبدا ولا يمكن فيه إدراكه، وأيضا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما لم يكن عنده معقوله، كالحال عندنا في الفيل"[5]، فالحس في المقدمات التجريبية يمدنا بالمعطيات الحسية الجزئية، مما يمكننا من أخذ الصور المتخيلة، ومن ثم إدراك الكلي، وفي حالة فقدان حاسة ما ينتج عنها فقدنا علم ما كما يقول أرسطو.

ومن هنا نلاحظ أن الاستقبال بالعقل هو مثل الاستقبال بالحس وإن الاستقبال بالحس يكتمل بالوسيط لموضوعين: في الواحد منهما هو الموضوع الذي به الحس يصبح حقيقة (إذا كان

---

(1) Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p64.

(2) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص86.

(3) المصدر نفسه، ص86.

(4) Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p64.

(5) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص74.

المحسوس خارج الروح)، والآخر الموضوع الذي يكون به الحس صورة موجودة، كما أنه من الضروري أن يكون المعقول حقيقة، وهذا يتعلق بالصور، إذا كانت تصورات حقيقية، والثاني الذي يحمل كل معقول حقيقي وهو العقل المادي[1]، أي أن كل منهما (الحس والعقل المادي)، في حاجة إلى موضوع حقيقي وإلى صور تحمل هذا الموضوع، ومن هنا، ليس هناك اختلاف بين الحس والعقل إلا في موضوع الحس الذي يكون به حقيقي وهو خارج النفس، وموضوع العقل الذي يكون به حقيقي وهو داخل النفس، وهذا ما قال به أرسطو بالذات على العقل الهيولاني[2]، كما أن العقل بإمكانه عقلنتها من ذاته، على اختلاف الحس، فإنه لا يمكنه ذلك[3].

وعلى ذلك فصدق المعقولات متوقف على صدق التصورات المتخيلة الناتجة عن المحسوسات، أي أن "هذه المعقولات إنما الوجود لها من حيث تستند إلى موضوعاتها خارج النفس، ولذلك ما كان منها صادقا كان له موضوعا خارج النفس، يستند كلية إلى صورته المتخيلة، وما لم يكن له موضوعا كعنز- أيل، وعنقاء مغرب، كان كاذبا، لكون الصور المتخيلة كاذبة"[4]، ومنه فإن هذه المعقولات، هي واحدة من جهة أنها جوهرية لا تقبل القسمة، ومن جهة أخرى أنها متعددة بتعدد خيالاتها، فهذه "الكليات ليس لها وجود خارج النفس(...) وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصا فقط (...) وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها وصار معقول الإنسان عندي مثلا غير معقوله عند أرسطو، فإن معقوله عندي إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقوله عند أرسطو، وباتصال هذه المعقولات بالصور الخيالية اتصالا ذاتيا يلحقها النسيان لذهاب الصور الخيالية ويلحقنا نحن عندما نفكر فيها الكلال ويختل إدراك من فسد تخيله"[5]. وعليه فباستناد المعقولات إلى الصور المتخيلة، اكتسبت التعدد، والاختلاف من شخص إلى آخر، طالما أن كل معقول يستند في وجوده إلى محسوسات معينة، وأن هذه المحسوسات ليست واحدة بالنسبة للجميع، فإن المعقولات بالضرورة لا تكون واحدة عندهم.

---

(1) Averroès: L’intelligence et la pensée, op.cit, p69.
(2) Ibid, p70.
(3) Abdurrahmân Badawi: Averroès (Ibn Rushd), librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1998, p70.

(4) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص74.

(5) المصدر نفسه، ص81.

ولو لم تكن هذه الكليات "غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة: منها أن يكون كل معقول حاصل عندي حاصلا عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئا ما تعلمته أنت، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضا، بل ما كان يكون هنا تعلما أصلا ولا نسيان"[1]، هذا يعني أن المعقولات لو لم تكن تستند في وجودها إلى المحسوسات، لكانت واحدة بالنسبة للجميع، أي ما أعلمه أنا تعلمه أنت بالضرورة والعكس صحيح. كما أن العقل الهيولاني، إذا كان واحدا بالنسبة للجميع، ستكون لدينا بالضرورة معرفة واحدة، فما أكتسبه أنا من المعقولات تكتسبه أنت أيضا وما أنساه أنا من المعقولات تنساه أنت أيضا[2].

وللخروج من هذا المأزق الفلسفي، اعتبر ابن رشد العقل الهيولاني، أو الكمال الأول للفرد فردي، موجود في مادة متكثرة بالأفراد، الذين هم الناس وإنه موجود وجوهري[3]، لكن إذا كان العقل الهيولاني، هو القابل للصور المتخيلة، فمن الذي يقوم بتجريدها وإخراجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ يرد ابن رشد على ذلك بأنه العقل الفعال، وهو عقل مفارق للهيولى تماما، لا يتميز عن المعقولات النظرية تماما، فهما شيئا واحدا، ولكونه عقلا مفارقا فهو في ذاته عقل، يعقل ذاته حتى وإن فارق البدن، شأنه في ذلك شأن العقول المفارقة، كما يقوم بعقلنة الصور الهيولانية، وذلك بتجريدها من الهيولى وإعطائها المعنى الكلي[4]، وتركيب بعضها ببعض والحكم عليها، وهذا ما نستشفه من قول ابن رشد: إن "...فعل هذه القوة ليس هو أن ندرك المعنى مجردا من الهيولى فقط، بل وأن نركب بعضها إلى بعض، ونحكم ببعضها على بعض..."[5]، ومن ثم يتسنى له إخراج هذه الصورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالصور "من جهة أنها هيولانية ومشار إليها، قد يلزم ضرورة، أن تكون مركبة من شيء يجري منها مجرى المادة، وشيء يجري منها مجرى الصورة، فأما الشيء الذي يجري مجرى الصورة، فإنه إذا تؤمل ظهر منه أنه غير كائن ولا فاسد"[6]. وعلى هذا فالصور الهيولانية، مركبة من مادة وصورة، لأن حقيقة هذه الصور مأخوذة من الواقع الحسي (المادي)، إلى أن العقل الفعال يجردها من المادة لتصبح عبارة عن معنى كلي،

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص82.

(2) Averroès: L’intelligence et la pensée, op.cit, p63.
(3) Ibid, p63.

(4) ابن رشد: مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، ص121.

(5) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص68.

(6) المصدر نفسه، ص119.

فهي من جهة أنها تمثل معطى حسي فهي كائنة فاسدة، ومن جهة أنها تمثل معنى كلي عقلي (صوري) فهي خالدة أزلية، بدليل أنه "...إذا كان القابل خالد، والفاعل خالد، فالمتكون عنهما بالضرورة خالد"[1]. وهو العقل النظري المتضمن للمعقولات النظرية، فهي إذن خالدة، إذ لا يمكن أن يكون العقل النظري خالد وهي حادثة، فالموجود في مكان أزلي لابد أن يكون أزليا، وخاصة إذا كان العقل النظري "ليس شيئا آخر غير كمال العقل الهيولاني مع العقل الفعال، بمعنى أن العقل النظري مركب من العقل الهيولاني والعقل الفعال"[2] وكلاهما أزلي، وإذا كان الأمر كذلك فما هي حقيقة العقل الفعال؟

إن ابن رشد، لم يعتمد العقل الفعال، بمفهوم النور الإلهي الذي يفيض على بعض الناس بالحقائق المطلقة كما هو الحال مع الفارابي وابن سينا، وإنما اعتبره مبادئ العقل التي توحد بين كل البشر، وهذا ما يوضحه رينان بقوله إن "وحدة العقل لا تعبّر عن شيء آخر سوى عموم مبادئ العقل المحض ووحدة التكوين النفسي في جميع أفراد النوع البشري"[3]، بمعنى أن جميع الناس عند ابن رشد متساوين في تكوينهم النفسي والعقلي، وليس لأحد أن يدعي أنه يتمتع بقدرات نفسية تمكنه من الإطلاع على الغيب مثلا، ولذلك فإن مبادئ التفكير النظري لديهم واحدة تمكنهم من بلوغ معقولات نظرية واحدة، وهذا ما يؤكده أرنالديز بقوله: "يمكن الحديث عن عقل واحد بالنسبة لجميع الناس، لكن هذا لا يعني أنه ليس هناك اختلاف بين الناس في التفكير، ولكنهم يصلون إلى حقيقة واحدة"[4]، من حيث أنها صورية ولكنها متكثرة بتكثر خيالاتها، فالمعقولات "تختلف من جهة الكم إذا نظرنا إليها باعتبار الأشخاص الذين تتحقق فيهم، أي أنها تختلف من جهة تصورنا لها عن طريق الخيال، ولكنها شيئا واحدا فقط إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها صور عقلية محضة في ذهن من يستحضرها، أي أنها تبدو واحدة في العقل المادي الذي يتقبلها ولا يخلع عليها صور خيالية ما"[5]، وعلى ذلك يمكن إدراك وحدة في تفكير الناس، دون أن تفقدهم هذه الوحدة فرديتهم في التفكير أو استقلالهم التفكيري.

---

(1) Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p59.
(2) Ibid, p59.

(3) رينان: ابن رشد والرشدية، ص153.

(4) Roger Arnaldz: Averroès un rationaliste en islam, op.cit, p115.

(5) ابن رشد: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص117-118.

ومن هنا يمكننا، تحديد مفهوم الاتصال عند ابن رشد بدقة، من خلال قوله: إن العقل الهيولاني هو "شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد، وهذا القول هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد، وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته، ويمكنه أن يعقل غيره أعني الأشياء الهيولانية، وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما هاهنا، أعني أنه لا يعقل الأشياء الهيولانية"[(1)]، فالعقل الفعال لا يتصل بالعقل الهيولاني إذا كان مجرد استعداد، وإنما يتصل بالمعقولات النظرية لأنه هو الفاعل لها "والمخلق لها، وهو المعطى للعقل الهيولاني شيئا يشبه الإشفاف من البصر..."[(2)]، أي أنه بمثابة النور للبصر لأنه يعطي للعقل الهيولاني إمكانية اكتساب الصور الهيولانية. وبهذا نتبين أنه "يوجد في النفس منا فعلان أحدها فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيئا واحد"[(3)]، ومنه فالعقل واحد عند ابن رشد، وإن كان له مظهران مختلفان لذات قائمة بنفسها[(4)].

وعليه فمفهوم الاتصال عند ابن رشد، يختلف عن مفهومه عند الصوفية، فعند هؤلاء لا نصل إلى درجة الاتصال بالعقل الفعال إلا بالزهد والتصوف والقيام ببعض الشطحات الصوفية وغيرها... فيكون العقل الفعال بمثابة نور إلهي يخص بعض الناس فقط، ويعبر ابن رشد عن ذلك بقوله: "أما السعداء فإذا اتصلوا بالعقل الفعال تبين أن هذا الاتصال ليس بكمال طبيعي، وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة (...) وهي بالجملة موهبة إلهية[...] وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية"[(5)] ويقول أيضا: "وأما القوة الثانية (العقل النظري) فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا، وأنها توجد في بعض الناس وهم المقصودون

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، (د.ت)، ص124-125.

(2) المصدر نفسه، ص129.

(3) المصدر نفسه، ص125.

(4) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، ط4، 1969، ص262.

(5) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، ص95.

بالعناية في هذا النوع"[1]، وقد يقصد بهذا الكلام صديقه موسى ابن ميمون، إذ يقول هو الآخر مثل ابن سينا وغيره بالعقل الفعال أو المكتسب، إذ يلعب دور الوسيط بين الإنسان والله تعالى وهو مفارق وله تأثير عن طريق الفيض[2]، إذ يفيض على الإنسان بالمعرفة الخالدة التي هي المعرفة الإلهية[3]، ومن ثم يترقى الإنسان في درجات الكمال، عندما تكون المعرفة بالفعل، هذه المعرفة التي تسمح بالتوحد بين العقل والمعقولات[4]، إذن وعليه فالاتصال عند ابن رشد، لا يكون إلا بالعلم، وبفضله فقط نصل إلى الكمال، لا بالتوحد بالمعرفة الإلهية كما هو الحال مع الصوفية.

ومن هنا يمكننا التأكيد بأن العقل واحد عند ابن رشد، وإن كان له مظهران مختلفان لذات قائمة بنفسها[5]. ومادام الأمر كذلك فالعقل الهيولاني غير كائن ولا فاسد[6]، كما هو الحال مع العقل الفعال غير أن هذا لا يعني أن لهما مرتبة واحدة في الوجود، ذلك أنه لما كانت الحكمة الإلهية، والعدل الرباني يقتضي ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولا طور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل، وكان العقل الذي هو المعقولات بالقوة طور أطوار الوجود الشريفة، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل ولكونه من جنس العقل، كان واجبا أن يخرجه إلى الفعل شيء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود، وهذا هو العقل الفعال[7].فعلى هذا يعتبر العقل الهيولاني أقل مرتبة وشرفا من العقل الفعال، لأن الأول عقل بالقوة ومن ثم فهو قريب من المادة، أما الثاني فهو عقل بالفعل ومن ثم فهو بعيد عن المادة وقريب من المبدأ الأول، فالأقرب "يملك أكبر قدرة من القوة أو المادة، والأبعد يكون أقرب من المبدأ الأول وأقل احتواء على المادة العاقلة"[8].

وما تجدر الملاحظة إليه أن ابن رشد حوّر في مذهب أرسطو حتى يتفق والشريعة الإسلامية، لأنه حسب مذهب أرسطو أن النفس صورة البدن تفنى بفنائه، وهذا لا يتناسب

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، ص69.

(2) Alfred L. Ivry: Conjunction in and of Maïmonid and Averroès ***In*** Averroès et les averroïsmes juif et latin, p243.

(3) Maïmenid: Averroès une correspondance rêvée, traduit de l'hébreu par Philippe Bobichon, présentation par Corette Sirat, Maisonneuve, la rose, 2004, p138

(4) Ibid, p138.

(5) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص262.

(6) محمد عابد الجابري: ابن رشد: سيرة وفكر (دراسة ونصوص)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988، ص203.

(7) ابن رشد: مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال، ص124.

(8) محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، ص59.

والشريعة الإسلامية، مما دفعه إلى تحوير مفهوم النفس لديه (أرسطو) حيث جعلها جوهرا روحانيا محضا خالدا أزليا على خلاف البدن هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنها شخصية خاصة بكل فرد على حدة، مما يجعل العقل كذلك شخصيا، فإن "النفس إذا لم تكن صورة للبدن فحسب، بل ذاتا روحية تتصل به، فمن الضروري أن تكون شخصية أي خاصة بجسم معين، ويتبع ذلك أن يكون العقل المنفعل والفعال شخصيين أيضا، فإذا انطوت النفوس المختلفة على عنصر غير شخصي ومشترك بينها جميعا فذلك هو الصور العقلية التي توجد على حد سواء في جميع العقول الفردية الخاصة"[1].

وحدة العقل عند ابن رشد، لا تعني أكثر من المبادئ العقلية المشتركة بين جميع الناس، وأنه يختلف عن العقل الهيولاني من حيث أنه فاعل للصور العقلية، والآخر قابل لها، فهما وجهان لعملة واحدة وهما أزليان، ومن ثم فالعقل الفعال يوجد داخل الإنسان لا خارجه[2]، لا كما يعتقد أصحاب نظرية الفيض، على أنه خارج الإنسان، وأنّ الصّور العقلية من جهة فانية لاتصالها بالهيولى ومن جهة أخرى خالدة أزلية لاتصالها بالعقل الفعّال.

---

(1) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص265.

(2) Alain Delibra et autres: Averroès et averroïsme, presses universitaires de France, 1991, p31.

II. حُـــدوث النّفـــس:

إن النفس الإنسانية عند ابن سينا محدثة من حيث هي فردية لا كلية لاتصالها بالبدن، ومن ثم فهي متحدة النوع متكثرة بالعدد، إلا أن الغزالي يرفض هذا القول من ابن سينا لأنه يلغي الإرادة الإلهية في الخلق (النفس)، لكن كيف ذلك، وكيف صحح ابن رشد تأويل ابن سينا في هذه المسألة؟، وكيف رد على الغزالي؟

قال أبو حامد:"(الأمر الثالث) أن نفوس الآدميين جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ومادة، ولا منطبعة في مادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم، ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة. فبإمكانها وصف إضافي ولا يرجع إلى قدرة القادر أو الفاعل، فإلى ماذا يرجع؟..."[(1)]، فالنفس عند ابن سينا، إضافة إلى أنها جوهر روحاني مستقل تماما عن المادة لأنها مجرد ما هية فقط[(2)]، لا اختلاف في ذاتها ولا تغاير، فهي متحدة بالنوع متكثرة الأعداد، فإن "الأشياء في ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها إنما هي بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط"[(3)]. فتكثر الأنفس وتعددها يحدث فقط عند اتصال الأنفس الجزئية بالأبدان، ومن ثم فهي محدثة بحدوثها، بدليل:

1- إذا كانت الأنفس "مجردة بما قلنا، فمحال أن يكون بينهما مغايَرة وتكاثر فقط بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها في الأبدان متكثرة بالذات بالعدد"[(4)]، وعلى هذا فالنفس الكلية، بما هي ماهية فقط أو مجرد معنى، فيستحيل أن تكون متكثرة بالذات بالعدد، وإنما هذا يصدق على الأنفس الجزئية لاتصالها بالأبدان، ومن ثم فهي محدثة لا قديمة.

2- ولا يجوز أن تكون النفس الكلية "واحدة بالذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان، حصل البدنين نفسان، فأما أن يكون قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات"[(5)] فلا يمكن أن

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص16.

(2) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص33.

(3) المرجع نفسه، ص33.

(4) المرجع نفسه، ص33-34.

(5) المرجع نفسه، ص34.

تكون النفس واحدة بالذات بالعدد، لأنه لا يجوز عليها الانقسام بانقسام الأبدان، فهذا من خصائص الأجسام ذات الجسم والعظم، أما ما عدا ذلك فلا يصدق عليه الانقسام أبدا ومن ثم فليس للأنفس الجزئية وجود قبل وجود الأبدان أبدا.

3- كما أن النفس الواحدة بالعدد لا يمكن أن تكون في بدنين[1]، لأن الشيء الواحد لا يشغل مكانين في الوقت نفسه مما يبين أن الأنفس الجزئية محدثة لا قديمة، تحدث "كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه يخصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بواسطته"[2].

بهذا يبرهن ابن سينا على حدوث الأنفس الجزئية، بنفي قدمها تماما وأن حدوثها تابع لحدوث الأبدان، وأن القدم يخص النفس الكلية فقط، وهذا ما يؤكد عليه بقوله: "ومما لا شك فيه أن هاهنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث الناس ولا تفسد بل تبقى، وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية، وليست صادرة عن العلة الأولى، لأنها كثيرة مع وحدة النوع، ولأنها حادثة فهي إذن معلولات الأول بتوسط"[3]، فالأنفس الجزئية ليست صادرة عن المبدأ الأول (الله) مباشرة، لأنها متكثرة ومتصلة بالأبدان، مما يجعل صدورها عنه بتوسط العقول المفارقة، وهذا راجع إلى منهجه القائم على نظرية الفيض.

غير أن ابن رشد، لا يوافق ابن سينا في هذه المسألة، لأنه في رأيه لا يمكن الجمع بين القول بحدوث الأنفس من جهة والقول ببقائها من جهة أخرى، فهذا تناقض لا يمكن قبوله إلا إذا اعتبرنا حدوث الأنفس الجزئية هنا ليس حدوثا حقيقيا وإنما حدوثا إضافيا يقول في ذلك: "لا أعلم أحدا من الحكماء قال: إن النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال إنها باقية، إلا ما حكاه ابن سينا، وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال، كالإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها، وهذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه وأن الحامل

---

(1) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص34.

(2) المرجع نفسه، ص34.

(3) ابن سينا: الشفاء (كتاب الإلهيات)، ج2، ص408.

لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة الهيولى"[1]، من هنا نلاحظ أن ابن رشد، يقول بالحدوث الإضافي لا بالحدوث الحقيقي كما هو الحال مع ابن سينا، لأن الأنفس بالنسبة إليه لها وجود قبل وجود البدن، وهذا ما يفسر بقاءها واستمرارها رغم فساد الجسم وفنائه، فإن "هذه النفوس الحالة في تلك المادة اللطيفة أو تلك الحرارة النارية وإن كانت مجردة عن المادة ولواحقها، فإن لها علاقة بالأبدان إما أن يكون ذلك بتسلطها على الأنفس الأرضية، وإما أن يكون بتعلقها بذاتها بالأبدان، حيث إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس"[2]، أما إذا كان الحدوث حقيقيا فكيف نفسر عدم فساد النفس وبقائها بعد فساد البدن وفنائه؟.

هذا إلى جانب أن ابن رشد ينتقد الغزالي في نقده لابن سينا، لأنه لم يفهم حقيقة الإمكان عنده، ذلك أن الممكن عنده هو من له ذات أو مادة، أي الشيء الذي خرج من الإمكان إلى الوجود، أما الشيء الذي لم يخرج إلى الوجود فهو عدم، ولا يمكن وصفه بالإمكان لأنه ليس لهذا الإمكان أي حامل أو قابل، ولذلك فالأنفس الجزئية عند ابن سينا مادام أن لها إمكان قبل حدوثها، وهذا الإمكان ليس له ذات أو مادة يحمل عليها فلا يمكن نسبته إلى فعل الفاعل أو قدرة القادر.

غير أن ابن رشد يعترض على ذلك لأن إمكان الأنفس الجزئية عند ابن سينا قبل حدوثها، ليس هو عدم، وإنما هو معدوم، والمعدوم عند المعتزلة والفلاسفة هو عبارة عن ذات ما موجودة بالقوة، وهذا هو مفهوم الإمكان حقيقة، لأنه إذا خرج من القوة إلى الفعل ارتفع عنه الإمكان وصار بالفعل. فالأنفس الجزئية عند ابن سينا موجودة بالقوة في النفس الكلية، تتهيأ لأن توجد أو لا توجد بحسب الإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال، كما أن هذا الإمكان يختلف عن الصور الحادثة الفاسدة، لأن هذه الأنفس غير فاسدة ومن ثم فطبيعة هذا الإمكان غير طبيعة الهيولى. ولذلك يرد ابن رشد على الغزالي بقوله: "ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها، مع فطرة فائقة ومعلم عارف، فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين، إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هاهنا على غير حقائقها، وذلك من فعل الشرار، وإما أنه لم

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص187-188.

(2) المصدر نفسه، ص132-133.

يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول في ما لم يحط به علما، وذلك من فعل الجهال، والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه"[1].

ومنه فإن ابن رشد يرد على ابن سينا لقوله بالحدوث الحقيقي لأنه يؤدي إلى فساد النفس بفساد البدن، لذلك كان عليه القول بالحدوث الإضافي، الذي يحدث عند اتصال النفس بالبدن من غير أن يؤدي هذا الاتصال إلى فساد النفس بفساد البدن.كما أن الأنفس الجزئية عند ابن سينا ما دامت ممكنة الحدوث لا يمكن وصفها بالإمكان الإضافي -كما اعتقد الغزالي- لأن لها قابل أو حامل وهو المعدوم.

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت ، ص188.

III. روحَـــانِيـــة النَّـــفس:

عمد ابن سينا للبرهنة على روحانية النفس، لأنها ليست جسما ولا منطبعة في جسم، انطلاقا من مجموعة من البراهين، إلا أن الغزالي شكك في يقين تلك البراهين، فما دليله على ذلك؟ وكيف كان رد ابن رشد على ذلك؟ وكيف صحح براهينه (ابن سينا) على روحانية النفس؟

1. نفـــي الإنقســـام الجسمـــاني عـــن العقـــل:

حاول أبو حامد الغزالي، تعجيز الفلاسفة (ابن سينا) عن إقامة البرهان العقلي على روحانية النفس حيث يقول في ذلك: "...إن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم ولا هو منطبع في الجسم، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم، وكذلك الملائكة عندهم، والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والإنسانية"[1]. وبهذا يبرهن على أن العقل عاجز عن إقامة الدليل على روحانية النفس، على أنها جوهر متميز تماما عن الجسم، أي أن يبطل قول ابن سينا "...إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنه فوق فيه أو صورة له بوجه..."[2]، مما توجب عليه شرح مذهب ابن سينا في القوى الحيوانية والإنسانية.

والقوى "الحيوانية تنقسم عندهم إلى قسمين: محركة ومدركة، والمدركة قسمان: ظاهرة وباطنة، والظاهرة هي الحواس الخمس، وهي معان منطبعة في الأجسام أعني هذه القوى"[3]. فوظيفة هذه الحواس أن تكون نافذة على المحسوسات إذ تنقل صفات الأشياء الحسية إلى الذات العارفة.

أما الباطنة فثلاث: " إحداهما القوة الخيالية: في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة، وفيه تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العين، بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس فتجتمع فيه ويسمى الحس المشترك. لذلك، ولولاه، لكان من رأى العسل الأبيض، ولم يدرك حلاوته إلا

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص206.

[2] ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص146.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص206. ينطبق هذا على تقسيم ابن سينا في كتابه النجاة، إذ يقسم النفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان محركة ومدركة (...) وأما القوة المحركة فتنقسم قسمين فإنها منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدرك من خارج هو الحواس الخمس أو الثمانية، ص132.

بالذوق، فإذا رآه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى، ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو، فلابد أن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الأمران أعني: اللون والحلاوة حتى قضى وجود أحدهما بوجود الآخر"[1]. فالحس المشترك هو القوة التي تجتمع فيها كل معاني المحسوسات، وقد يتمكن من الحكم على الأشياء الحسية حتى بعد غيابها انطلاقا من بعض الصفات المقارنة لها.

والثانية القوة الوهمية: "وهي التي تدرك المعان، وكأن القوة الأولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لابد لوجوده من مادة، أي جسم، والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم، كالعداوة والموافقة: فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته، وذلك لا يكون إلا في جسم، وتدرك أيضا كونه مخالفا لها، وتدرك السخلةُ (ولد الشاة) شكل الأم ولونها، ثم تدرك موافقتها وملاءمتها، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن تكونا في الأجسام، لا كاللون والشكل، ولكن قد يعرض لها أن تكون في الأجسام أيضا، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الأولى، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ"[2]. فوظيفة القوة الوهية إذن هي إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بصور شخصية والتي لا يستطيع الحس أن يمدنا بها، وهذه القوة يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، ذلك أن الحيوان هو الآخر يدرك معنى جزئي غير محسوس عند رؤيته للنار أو لحيوان يشكل خطرا عليه مثل الشاة، فهي تهرب عند رؤيتها للذئب لأنها تدرك مدى خطورته عليها، فهذه المعاني مجردة من المادة ولكنها ناتجة عنها، فلولا شكل الذئب لما أدركت الشاة الخطر، فلولا تلك الصورة الحسية لما كان ذلك المعنى الجزئي المجرد، أي أنه متعلق به كمادة حسية.

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص206-207.، وأيضا ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص136.

(2) المرجع نفسه، ص207.، وأيضا ابن سينا: كتاب النجاة، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص136.

وأما الثالثة[*]: "فهي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الإنسان مفكرة، وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض، وتركب المعاني على الصور، وهي في التجويف الأوسط (من الدماغ) بين حافظ الصور، وحافظ المعاني، ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرسا يطير، وشخصا رأسه رأس إنسان، وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات، وإن لم يشاهد مثل ذلك، والأَوْلَى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة، كما سيأتي لا بالقوى المدركة، وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الأمور"[1]، فليس هناك إذن اختلاف بين الحس المشترك والمصورة، من حيث أنهما يهتمان بالموضوع نفسه وهو الصور الحسية المجردة، إلا أن الاختلاف بينهما يكمن في أن وظيفة الحس المشترك هي تقبل تلك الصور الحسية ووظيفتها المصورة (الذاكرة: حفظها)، إذ تتمكن المتخيلة انطلاقا من تلك الصور المحفوظة من تركيب صورا أخرى جديدة غير موجودة في الواقع، فهذه القوة التي تحفظ صور المحسوسات تسمى عند الإنسان (متفكرة) أي ذاكرة وعند الحيوان متخيلة، وهذه القوة أقرب من القوى المحركة منها من القوى المدركة لأنها متعلقة بالعضو، فإذا فسد هذا العضو فسدت هي الأخرى.

ثم زعموا "أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس، تحفظ الصور حتى لا تذبل بعد القبول، والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل، فإن الماء يقبل ولا يحفظ،

---

[*]يحاول ابن سينا توضيح العملية الإدراكية أكثر بقوله: "الحسّ يأخذ الصورة عن المادة [...] وقوع نسبة بينها وبين المادة، وإذ زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إنْ غابت المادة، فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعًا محكمًا يحتاج إلى وجود المادة أيضا في أن تكون تلك الصورة موجودة له. وأما الخيال فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة، لأن المادة وإن غابت أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلا أنها لا تكون مجردة عن لواحق المادة، فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما، ولا جردها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريدا تاما، ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة، لأن الصورة في الخيال هي حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير وضع ما [...] أما الوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور، فإذن هو يدرك أمورا غير مادية ويأخذها عن المادة، فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين، إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس إليها ومتعلقة بصور محسوسة مكتفية بلواحق المادة، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها ". كتاب النجاة، ص169-170.

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص207.

والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة، فتسمى هذه القوة حافظة، وكذلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار إذا ضم إليها المتخيلة خمسة، كما كانت الظاهرة خمسة"[1]. فالقوة القابلة غير القوة الحافظة، فالأولى تسمى "وهمية" والثانية تسمى "ذاكرة"، وبهذا يكون "الوهم "يخدم" قوتان قوة قبله وقوة بعد القوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة..."[2]، أما القوى المحركة، فتنقسم إلى قسمين: إحداهما محركة بأنها باعثة والأخرى محركة بأنها فاعلة[3].

والمحركة على أنها "باعثة هي القوة النزوعية الشوقية، وهي التي إذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيَّلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة، وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يُدفع به الشيء المتخيل، ضارا أو مفسدا، طلبا للغلبة، وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة"[4] القوة الفاعلة تتحرك بدافع من القوة الباعثة سواء لاجتلاب أمر ما أو لدفع ضرر ما، بعد ارتسامه في المخيلة وهذه القوة تسمى إرادة.

وأما القوة المحركة "على أنها فاعلة، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء والأوتار إلى خلاف الجهة"[5]، ومنه القوة الفاعلة تستند إلى الأعضاء وحركاتها تجاه الغاية المنشودة من الفعل.

والنفس العاقلة "للأشياء المسماة بالناطقة عندهم –والمراد بالناطقة: العاقلة، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه– فلها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة، وقد تسمى كل واحدة عقلا، ولكن باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعة المرتبة

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص208.

(2) ابن سينا: كتاب النجاة، ص139.

(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص208.،وأيضا ابن سينا: كتاب النجاة، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص132.

(4) المرجع نفسه، ص208.، وأيضا ابن سينا: المرجع نفسه، ص132.

(5) المرجع نفسه: ص208.، وأيضا ابن سينا: المرجع نفسه، ص132.

الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان. وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية، وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون "أحوالا" مرة و"وجوها" أخرى، وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة"[1].

فالعقل إذن، ينقسم إلى عقل عملي خاص بالسلوك إذ يعمل على تنظيم أفعاله بإدراك صفات الأشياء من الحسن والقبح، والآخر نظري يهتم بإدراك المعاني المجردة عن المادة.

والقوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة، إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية، ولذلك ينبغي أن تكون هذه القوة على استعداد دائم لتقبل العلوم من فوق[2] أي عن طريق الفيض من العقل الفعال الذي هو مفارق للمادة، يقول ابن سينا في ذلك: "أما العقل بحد ذاته، فهو جوهر متبرئ من المواد نشير إليه بقولنا: [أنا] وعن طريقه يحصل لنا تصور المعاني وتأليف القضايا وتركيب الأقيسة: فهو إذن قوة تجريد للصور عن موادها، وهو سبيلنا أيضا إلى إدراك الجوهر والكليات والوسائل والغايات، والعلل والمعلولات، في هذا الكون الواسع"[3] ففعل التعقل الذي هو أكمل أفعال النفس وأسماه يكون من فوق، أي يتلقى المعقولات من العقل الفعال –وهو عقل مفارق للمادة تماما– مما يبرهن على أن كنه النفس جوهر روحاني قائم بنفسه لا ارتباط له حقيقي بالبدن، بل هو مجرد ارتباط عرضي ومن ثم "لا يمكن أن تكون النفس منطبعة فيه (الجسم) أي أن الارتباط الذي يحصل بينهما لا يمكن أن يكون ارتباطا أنطولوجيا، بل مجرد ارتباط وظيفي وحسب..."[4] فالجسم مجرد آلة لفعل النفس.

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل، أي تدبير البدن وإصلاح أخلاقه، ويجب أن تكون هذه القوة متسلطة على سائر القوى البدنية متأدبة بتأديبها، لأنها لو تغلبت عليها لحدث في النفس صفات انقيادية تسمى رذائل، وكلما كانت هي الغالبة، حصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل[5]. فهذه القوة عند ابن سينا "...تتساوق أفعالها مع الروية في التطبيق العملي للسلوك

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص209.، ابن سينا: كتاب النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، ص315-316.

(2) المرجع نفسه، ص209.

(3) ابن سينا: كتاب النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، ص315-316.

(4) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة، بيروت، ط1، فبراير 1990، ص49.

(5) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص209.

الجزئي عند الفرد بما يدرك من صفات الأشياء حسنها وقبحها كمالها ونقصانها"[1]، فهذه القوة تعمل على ضبط سلوك الفرد على ما يجب أن يكون، بانقياد السلوك لأوامرها الناتجة عن التفكر في حقيقة الأشياء من الحسن والقبح ومن ثم إتباع الأفضل للابتعاد عن الرذائل وتحقيق الفضائل.

من هنا نلاحظ أن عرض الغزالي للقوى الحيوانية والإنسانية كان بإيجاز مقارنة بعرض ابن سينا لهما، إلى جانب أنه استثنى القوة النباتية من عرضه، لأنه لا ضرورة لها في الفرض الذي يصبو إليه[2] –وهو مناقشة الأدلة على روحانية النفس– على اعتبار أن القوة النباتية لا يمكن فصلها عن الجسم، فأفعالها مرتبطة بالجسم بصفة كلية مثل وظيفة التغذي والنمو.

بعد هذا، يقر الغزالي بأن هذه القوى التي ذكرها الفلاسفة (ابن سينا) ليس فيها "شيء مما يجب إنكاره في الشرع، فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها، وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل، ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشّرع جاء بنقيضه، بل ربما يتبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشّرع مصدق له، ولكن ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشّرع فيه، فلنطالبهم بالأدلة ولهم فيه براهين كثيرة بزعمهم"[3]، فالغزالي لا ينكر على الفلاسفة، أن ما قالوه على القوى النفسانية يصدقه الواقع انطلاقا من المشاهدة، إلا أنه يعترض على اقتناعهم ببراهين العقل وحده، في إثبات أن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه، دون الرجوع إلى أدلة الشّرع في ذلك، بدليل أنهم لو رجعوا إلى الشّرع وفصلوا آيات الحشر والنشر، لوجدوا أن الشّرع مصدقا لما قدمه العقل من براهين على روحانية النفس فكان عليهم أن لا يقطعوا ببراهين العقل بشكل يقيني في هذه المسألة دون الرجوع إلى الشّرع.

يعيب ابن رشد على الغزالي في عرضه للقوى النفسانية عند الفلاسفة، أنه اتبع ابن سينا في ذلك –وهو يخالف الفلاسفة (أرسطو بالأساس)– أنه يضع في الحيوان قوة "غيرة القوة المتخيلة يسميها وهمية، عوض الفكرية في الإنسان ويقول ابن سينا في ذلك:"...قوة الوهم، وهي التي تدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة، والدليل على أن في الحيوان مثل هذه القوة أن الشاة إذا

---

[1] ابن سينا: كتاب النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، ص315.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص209.

[3] المرجع نفسه، ص210.

رأت الذئب خافت وهربت، فقد أدركت لا محالة صورته وشخصه وأدركت عداوته ومضادته وإذا رأت السخلة التي ولدته حنت، فقد رأت إذا شخصها وأدركت ملائمتها وكذلك الحيوان يميز أليفه والمحسن إليه ويقصد متابعته ويدرك مضادة المسيء إليه من الناس، فيهرب منه(...) ومحال أن يدرِك الحِسُّ ما ليس بمحسوس أو الخيال، فبقي أن في الحيوان قوة مدركة لهذه المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، وتسمى هذه القوة الوهم"[1]، فابن سينا بهذا يقر بوجود القوة الوهمية في الحيوان، وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، لأن الحواس وحتى المتخيلة في رأيه غير قادرة على إدراك تلك المعاني.

غير أن ابن ارشد لا يقر بالقوة الوهمية في الحيوان والتي تكون بعد المتخيلة، لأن الحيوان ليس في حاجة إلى قوة أخرى غير المتخيلة، ليدرك معنى الخطر الذي قد يصيبه من حيوان آخر مثل إدراك الشاة خطورة الذئب عليها، فالمتخيلة وحدها قادرة على إدراك هذا الخطر ومن ثم الحكم عليه، وخاصة أنه ليس للحيوان عقل ومن ثم فهو ليس في حاجة إلى قوة أخرى تتوسط بين الحس والخيال. إذ أغلب سلوكات الحيوانات ناتجة عن الغريزة، يقول في ذلك: "والظاهر من مذهب القدماء (أرسطو) أن المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو، وعلى السخلة أنها صديق، وذلك أن المتخيلة هي قوة دراكة، فالحكم لها ضروري من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة؛ فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان، وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة (كالنحل والنمل)، وذلك أن الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصور العقلية والمتخيلة"[2]، وعليه فالحيوان يدرك بعض الأمور الحسية، كمواجهة خطر ما، انطلاقا من المتخيلة، لأن هذه القوة بإمكانها إدراك الخطر الذي يمثله الذئب على الشاة من شكله أو صورته ومن ثم الحكم عليه بأنه حيوان خطير، وبالتالي الهروب، ومنه فلا حاجة للحيوان للقوة الوهمية، لأن هذه القوة فيها القدرة على تجريد المعاني الجزئية من الصور الشخصية وليس للحيوان قدرة على ذلك، لأنه لا عقل له وهذا ما يتجلى لنا من خلال البراهين التالية:

---

(1) ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص94.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص526.

البرهان الأول: قال الغزالي حاكيا عن الفلاسفة: "قولهم: إن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية، وهي محصورة وفيها آحاد لا تنقسم، فلابد أن يكون محلها أيضا لا ينقسم، وكل جسم فمنقسم، فدل أن محله شيء لا ينقسم"[1] إن العلوم العقلية محلها النفس الإنسانية، على اعتبار أن هذه العلوم معلومة العدد وتنتهي عند آحاد، أي أن العلم الواحد لا يقبل الانقسام، فبالضرورة محلها لا يقبل الانقسام، لأنه لو كان العلم الواحد يقبل الانقسام، دل ذلك على أن محله الجسم، ينقسم بانقسامه ولكن ذلك مستحيل، ويمكن التعبير عن ذلك بقياس منطقي:

إن كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم.

لكن العلم الحال غير منقسم.

فالمحل ليس جسما.

فهذا قياس شرطي، استثني فيه نقيض التالي، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق، والغزالي لا يشكك في صحة القياس ولا في صحة المقدمتين، بل يرى أن المقدمة الأولى أولية ولا تقبل الشك، وهو يقول بها كذلك، فكل حال في منقسم ينقسم لا محالة، بفرض القسمة في محله، والثانية كذلك يقول بها على اعتبار أن العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا، وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محال لا تنقسم[2].

ومع ذلك لا يصل إلى النتيجة نفسها مع الفلاسفة، فالعلم الواحد الذي لا يقبل الانقسام يدل عند الفلاسفة على أن محله النفس، أما عند الغزالي فقد يدل على الجوهر الفرد. ولكي يبرهن الغزالي على ذلك يقدم للفلاسفة اعتراضا على مقامين:

المقام الأول أن "يقال: بمَ تنكرون على من يقول: محل العلم "الجوهر الفرد" متحيز لا ينقسم، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين، ولا يبقى بعده إلا استبعادٌ، وهو أنه: كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد، وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة مجاورة!؟ والاستبعاد لا خير فيه إذ يتوجب على مذهبهم أيضا أنه: كيف تكون النفس شيئا واحدا لا يتحيز ولا يشار إليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه، ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه إلا أنا لا نؤثر هذا المقام فإن

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص526.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص210.

القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل..."[1]. إذا اعتقد ابن سينا أن ما لا ينقسم لابد أن يكون محله غير منقسما، وهذا ما ينطبق على النفس فقط، فإن الغزالي يعترض عليه، لماذا لا يكون محل العلم هو الجوهر الفرد وهو متحيز ولا يقبل الانقسام، وإذا اعترض عليه، بأنه كيف لجوهر واحد أن يكون محلا للحوادث والجواهر الأخرى الدائرة به معطلة!؟ فإن هذا الاعتراض في نظر الغزالي يوجه إليه أيضا، كيف تكون النفس محلا للعلم وهي جوهر غير متحيز وغير منقسم ولا يشار إليه ولا هي متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه... فليس بإمكان ابن سينا –في نظره– الرد على هذه الأسئلة وإثبات بشكل قطعي لا شك فيه أن النفس محل للعلم.

أما المقام الثاني من الاعتراض، فيقول: "ما ذكرتموه، من أن كل حالٍّ في جسم فينبغي أن ينقسم، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب: فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمسة وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة"[2]، بهذا يبطل الغزالي دعوة ابن سينا أن كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم، بدليل أن المعاني الصادرة عن القوة الوهمية وهي موجودة في مادة لا تقبل الانقسام، فالخطر الذي تدركه الشاة من الذئب ناتج عن شكل الذئب وصورته (أي من مادة حسية)، فهو معنى جزئي لاتصاله بصورة شخصية ومع ذلك لا يقبل الانقسام، فإن قيل: "الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وهيكله، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص! قلنا الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله، ثم عداوته، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة، وكذا الشكل، وينقسم بانقسام محل البصر، فالعداوة بماذا تدركها!؟ فإن أدركتها بجسم، فلينقسم، وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم؟ وكيف يكون بعضه [...] فإذن هذه شبهة مشكلة لهم في برهانهم فلابد من حل"[3]. بهذا يلزم الغزالي ابن سينا بالإقرار أنه ليس كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم، لأن العداوة صادرة

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص210-211.

(2) المرجع نفسه، ص211.

(3) المرجع نفسه، ص212.

عن الجسم ولا تقبل الانقسام وإذا كان بالإمكان تقسيم اللون الصادر عن البصر بانقسام محل البصر، فما هو العضو الذي يدرك العداوة؟ وما هي الأقسام التي يمكن أن ينقسم لها هذا المعنى؟ وإذا انقسم إلى بعض، فهل هذا إدراك لبعض العداوة، وكيف يكون لها بعض؟ من هنا ندرك أن ابن سينا وقع في مشكلة حقيقية يصعب عليه حلها.

فإن قيل "هذه مناقضة في المعقولات، والمعقولات لا تنقض: فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسمٍ"[1] فعليهم بقبول النتيجة، أن هناك من ليس حالا في جسم ولكنه لا ينقسم.

فابن سينا بهذا، وقع في تناقض فيما يخص القوة الوهمية، هذه المناقضة "تبين أنهم (ابن سينا) غفلوا عن موضع تلبيس في القياس، ولعل موضع الالتباس قولهم: إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون، وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله، والخلل في لفظ "الانطباع"، إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون، حتى يقال إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه، فينقسم بانقسامه، فلعل نسبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالّها ليست محصورة في فن واحد، ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما نثق به: فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به"[2]. فخطأ ابن سينا في نظر الغزالي، هو قوله إن العلم منطبع في الجسم كانطباع اللون في المتلون، وإن كان هذا يختلف عن الآخر، إذ يمكن تحديد نسبة اللون في المتلون، إلا أنه لا يمكن تحديد نسبة انطباع العلم في الجسم، هل هو منبسط عليه ومنتشر في جوانبه؟! فهذا لا يمكن تحديد تفاصيله أبدا ومن ثم لا يمكن علمه بدقة وبيقين تام، ولذلك يقول: "وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه، وإنما ينكر كونه معلوما علما يقينيا، لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق إليه الشك، وهذا القدر يشكك فيه"[3].

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص212.

(2) المرجع نفسه، ص212-213.

(3) المرجع نفسه، ص213.

وهذا ما يلزم ابن رشد، قبول معاندة الغزالي لابن سينا، لأن المقدمات التي اعتمدها في برهانه مقدمات مهملة لم يتحدد فيه الكم، أي النسبة بين الطرفين: "وذلك أن قولنا: كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم، فإنه يفهم منه معنيان:

أحدهما: أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالّة في الجزء من الجسم هو حد للكل مثل حال البياض في الجسم المبيضّ، فإن كل جزء من البياض الحالّ في الجسم المشار إليه يوجد حدُّه، وحدُّ جميع البياض، حدًّا واحدا بعينه"[1] بمعنى أن حد الجزء من البياض الحال في أجزاء من الجسم المبيض، لا يتغير معناه بانقسامه، وإنما يبقى معناه واحدا رغم انقسامه.

والمعنى الثاني "أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص، وهذه أيضا منقسمة بانقسام الجسم، لا على أن مقدار حدا لكل منها، والجزء حدٌّ واحدٌ بعينه مثل قوة الإبصار الموجودة في البصر، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قِبل قبول موضوعها الأقل والأكثر، ولذلك كانت قوة الإبصار في الأصحاء أقوى منها في المرض وفي الشباب أقوى منها في الهرم"[2]، هذا يعني أن تكون الصفة متعلقة بالجسم، وتقبل الانقسام بانقسامه، لكن ليس على النحو السابق من حيث أن حد الكل والجزء حد واحد بعينه، بل من حيث الأكثر والأقل، فقوة الإبصار الموجودة في البصر فهي منقسمة في الجسم بانقسامه، لكنها موجودة في الأصحاء أكثر من وجودها عند المرضى، وفي الشباب أقوى منها في الهرم.

وما يميز هاتين القوتين "أنهما شخصيتان: أعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية —أعني أنها إما تبقى واحدة بالحد والماهية أو تبطل— والتي تنقسم إلى جزء ما بالكمية وهي واحدة بالحد والماهية، ولا تنقسم إلى أي جزء اتفق، وهذه كأنها تخالف الأول في الأقل والأكثر، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي: فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر الضعيف ويجتمعان بأن اللون أيضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه إلى أي جزء اتفق، وحدُّه باق بعينه، بل تنتهي القسمة إلى جزء إن انقسم إليه فسد اللون، وإنما الذي يحفّظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل أعني صورة الاتصال"[3]. هنا يوضح ابن رشد أن كلا المقدمتين،

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص529.

[2] المصدر نفسه، ص530.

[3] المصدر نفسه، ص530.

تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية، إلا أن الأولى تنقسم إلى الجزء والكل والثانية إلى الأقل والأكثر، غير أن هذا الانقسام لابد أن يتوقف عند جزء لا يقبل الانقسام، فالذي يحفظ القسمة هو طبيعة المتصل بما هو متصل، أعني صورة الاتصال من حيث الكل والجزء أو الأكثر والأقل.

وعلى هذا فإنه إذا وضعت هذه المقدمة هكذا "كانت بيّنة بنفسها، أعني: أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فحمله جسم من الأجسام، وعكسه أيضا بيّن: وهو أن كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام. وإذا صح هذا فعكس نقيضه صادق –إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض– وهو أن ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم، وإذا أضيف إلى هذا ما هو بيّن أيضا من أمر المعقولات الكلية، وهو أنها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين، إذ كانت ليست صورا شخصية، فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلّها جسما من الأجسام، ولا القوة عليها قوة في جسم، فلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها"[1]. فإذا صحت المقدمة القائلة: كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة (الكل والجزء) أو (الأكثر والأقل) فمحله جسم من الأجسام.

وإذا صح عكسها القائل: أن كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام.

فإن عكس النقيض يصح بالضرورة وهو: إن ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم.كذلك أن المعقولات الكلية لا تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين، إذا لم تكن صورا شخصية، وهذا بيّن بذاته.

فيلزم عن هذا، أن المعقولات ليست محلها جسما من الأجسام، ولا القوة عليها قوة في جسم، فيلزم عنها أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها.

أما عناد الغزالي لابن سينا، فكان عنادا مبنيا على أقوال سفسطائية، ذلك أنه "أخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام، ونفاه عن المعقولات الكلية، عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل"[2] على اعتبار أن الذئب من الشاة عدو، ويدرك من خلال البصر والمتخيلة وهو يقبل

[1] ابن رشد: تهافت التهافت ، ص530.

[2] المصدر نفسه، ص531.

الانقسام، فهو غير معنى عقلاني كلي، فهو مقول على صور شخصية ولذلك يبقى متصلا بها دائما.

إلى جانب هذا، أن الغزالي لم يأت في اعتراضه ببرهان ابن سينا على وجهه، وذلك أن "الرجل إنما بنى برهانه على أن قال: إن المعقولات إن كانت حالة في جسم فلا يخلو أن تحل منه في شيء غير منقسم، أو في منقسم، ثم أبطل أن تحل في شيء غير منقسم من الجسم، فلما بطل هذا بقى أن يكون العقل، إن كان يحل في جسم، أن يحل منه في شيء منقسم، ثم أبطل أن يحل من الجسم في شيء منقسم فبطل أن يحل في جسم أصلا"[(1)]. على هذا فطبيعة العقل تختلف اختلافا جذريا عن طبيعة الجسم، ذلك أنه لا يقبل الانقسام بأي حال من الأحوال، أو يكون في شيء منقسم، لأن هذا يعني أنه يشغل حيزا ما في الجسم، ومن ثم يفقد المعقول ميزته الكلية بالأساس، بالإضافة إلى هذا أنه لم يتحدد أي جزء يشغله، و لم يتم البرهان على أنه بذهابه يذهب العقل يقول ابن سينا في برهانه على هذا "إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم، على إنه قوة فيه أو صورة له بوجه، فإنه إن كان محل المعقولات جسما أو مقدار من المقادير، فإما أن يكون محل الصور فيه طرفا منه غير منقسم أو يكون إنما يحل منه شيئا منقسما، ولنمتحن، هل يمكن أن يكون طرفا غير منقسم فأقول إن هذا محال [...] فقد بطل أن يكون محل المعقولات من الجسم غير منقسم، فبقى أن يكون محلها من الجسم [...] فبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولا أيضا قوة في جسم، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات..."[(2)].

وهكذا أبطل ابن سينا، أن تحل المعقولات في الجسم –كما قال ابن رشد– بالاستناد إلى مقدمة عامة مفادها إذا كان محل المعقولات جسما فلا يخلو أن تحل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم، ثم أبطل طرفي هذه القضية، ليستنتج بعدها أنها تحل في جوهر روحاني لا علاقة له بالجسم البتة.

فلما أبطل "أبو حامد أحد القسمين: يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون..."[(3)] أقر أنه لا يبعد أن تكون نسبة العلم (العقل) إلى الجسم نسبة أخرى، وهو بين أنه

[(1)]ابن رشد: تهافت التهافت، ص531.

[(2)] ابن سينا: كتاب النجاة، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ص146.

[(3)] ابن رشد: تهافت التهافت، ص531.

إن نسب إلى الجسم فليس هاهنا إلا نسبتان: إما نسبته إليه إلى محل منقسم أو محل غير منقسم. وهذا ما برهن ابن سينا على فساده.

أما برهان ابن رشد على فساده، فهو أن العقل "ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس، ارتباط الصورة بالمحل، فإنه إذا انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم فلابد أن ينتفي عنه أنه ليس مرتبطا بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم، ولو كان مرتبطا بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو، لم يكن له فعل إلا بتلك القوة، ولو كان ذلك كذلك لم تدركه تلك القوة، هذا هو الذي يعتمد أرسطو في بيان أن العقل مفارق"[1]. بهذا يثبت ابن رشد، أن العقل ليس قوة من قوى النفس، لأن هذا يعني أنه مرتبط بالجسم، وله عضو يقوم بفعل التعقل، كالحال مع الإبصار مثلا، فهو قوة من قوى النفس، والعين هي التي تقوم بفعل الإبصار، وبزوال تلك القوة يزول الإبصار كما أن هذه القوة الحسية لا تدرك "آلتها بوجه، ولا تدرك إدراكاتها بوجه لأنها لا آلات لها إلا آلاتها، وإدراكاتها، ولا فعل لها إلا بآلاتها، وليست القوى العقلية كذلك فإنها تعقل كل شيء"[2] فالعقل إذن على خلاف القوى الحسية يعقل ذاته والأشياء الأخرى، فهو إذن مفارق للبدن.

دليل ثان ساقه أبو حامد الغزالي للاعتراض على الفلاسفة، على أن العقل جوهر غير جسماني بالاستناد إلى قولهم (الفلاسفة): "إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المواد، منطبعا في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق، وإن لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستُكره لفظ الانطباع، فنعدل إلى عبارة أخرى ونقول: هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا؟ ومحال قطع النسبة: فإنه إن قطعت النسبة عنه، فكونه عالما به، لما صار أولى من كونه غيره به عالما (غير عالم به)؟ وإن كان له نسبة، فلا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون النسبة ككل جزء من أجزاء المحل، أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض، أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه"[3].

إن لفظ الانطباع قد لا يعبر بدقة عن العلاقة بين العلم والعالم، لأن العلم لا ينطبع في العالم انطباع الشيء المبصر في البصر مثلا، ولذلك استبدله (ابن سينا) بلفظ النسبة، فلابد أن تكون

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص531.

[2] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص251.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص 213.

هناك نسبة بين العلم والعالم، بما كان العالم عالما، ولو لم تكن هذه النسبة بينهما موجودة لما كان العالم كونه عالما أولى من كونه غير عالم، وهذه النسبة قد تتحدد على ثلاثة أقسام، غير أنه لا يمكن أن لا يكون لأي واحد من الأجزاء نسبة، لأنه إذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة، ذلك أن المجتمع من المباينات مباين، ولا يمكن أن تكون النسبة للبعض دون الآخر، لأن الذي لا نسبة له لا علاقة له بالبعض الآخر في شيء، ولا كلام فيه عند الفلاسفة، وباطل كذلك أن يكون لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات، لأنه إذا كانت النسبة إلى ذات العلم كله، فمن البيّن بذاته أنه ليس كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء المعلوم، بل هو المعلوم كما هو[1]. فيكون "معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم، فذات العلم إذن منقسمة في المعنى، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى، وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال"[2]. وعليه فإن العلم بالمعلوم الواحد العقلي لا يقبل الانقسام ولا يمكن القول أنه يتجزأ بتجزئ الجسم، فتكون نسبة جزء أقل أو أكثر من نسبة جزء آخر إليه، فهذا محال.

ومن هذا يتبين "أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية منقسمة، فإن الإدراك معناه: حصول مثال المدرِك في نفس المدرَك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية"[3]. أي إن الشيء الحسى المدرَك من قبل المدرِك، تكون نسبة بينه وبين العضو الذي أدركه، بمعنى هل أدرك كل الأجزاء أم البعض منها فقط... أما الأمور العقلية فليس هناك أعضاء محددة تدركها، حتى تكون بينهما نسبة يمكن وصفها بالأقل والأكثر أو بالقوة والضعف.

غير أن الغزالي يرى أنه لا جدوى من تغييرهم (الفلاسفة) للفظ الانطباع بلفظ النسبة، فإن الشبهة تبقى قائمة "فما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه، فإنه إدراك لا محالة، وله نسبة إليه (الذئب) ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه، فإن العداوة ليس أمرا مقدرا له

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص213-214.

[2] المرجع نفسه، ص214.

[3] المرجع نفسه ، ص214.

كمية مقدارية حتى ينطبع مثلها في جسم مقدر، وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه، وكون شكل الذئب مقدار لا يفنى، فإن الشاة أدركت شيئا سوى شكله، وهي المخالفة والمضادة والعداوة، وهذه العداوة الزائدة على الشكل من العداوة، ليس لها مقدار، وقد أدركته بجسم مقدر فهذا ضرورة مشكك في هذا البرهان"(1)، فإدراك الشاة لعداوة الذئب من طرف القوة الوهمية، فيه نسبة بالضرورة بين العداوة والذئب، تتمثل في شكل الذئب، مما ينم عنه المضادة والعداوة والمخالفة، وإن كانت العداوة بحد ذاتها لا تقبل الانقسام ولا يمكن نسبتها إلى عضو من الأعضاء، لكنها أدركته بجسم مقدر أي بشكل معين وبجسم محدد.

فإن قال "قائل: هل دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد؟ قلنا لأن الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال: فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضا في ذلك الجزء، فإن للإنسان فعلا، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة، ولا يتصور الإرادة إلا بعلم، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع، والعلم بها، ليس في اليد، إذ لا يزول بقطع اليد، ولا إرادتها في اليد، فإنه قد يريدها بعد شلل اليد، وتتعذر، لا لعدم الإرادة بل لعدم القدرة"(2). من هنا يريد الغزالي أن يقول، وإن كان العلم لا يتعلق بأي عضو من أعضاء الجسم ولا توجد بينهما أية نسبة، لكن ما به يحصل العلم وهو القدرة فإنها متعلقة بالجسم ولا يمكن تحقيق العلم إلا بها.

يرد ابن رشد على ذلك، إن هذا القول ليس بينا بذاته منفردا، وإنما هو "تتميم القول المتقدم، وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعا، وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه إلى الأنحاء الثلاثة: فالمعاندة الأولى هي باقية عليه، وإنما دخلت عليه المعاندة لأنه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولاني، وذلك أنهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله، على النحو الذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها، وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني، وهو الموجود في القوى الجسمانية المدركة، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى(3). بمعنى أن ابن سينا في إبطاله أن العقل جوهر غير جسماني، لأنه لا يقبل الانقسام

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص214.
(2) المرجع نفسه، ص214-215.
(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص533-534.

بانقسامه بما في ذلك المعقولات، لم يستثن المعقولات التابعة للصور الشخصية، فدخلت عليه شبهة الغزالي من هنا، لأن هذه المعقولات تقبل القسمة، ومن ثم بطل قولهم (الفلاسفة) من أن المعقولات لا تقبل القسمة.

وإنما يتم البرهان "إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل، وبين أن كل ما له قوام بالجسم فلابد له من أحد هذين النوعين من الانقسام، وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود، أعني: الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد، هل هو مفارق لموضوعه أم لا؟ فإنا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النوع من الوجود، أعني الإدراك الشخصي، فيظن كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء أو الأجزاء من موضوعها، أنها ليست تبطل ببطلان الكل"[1]، فإنه إذا انتفى عن العقل انقسامه بانقسام المحل، أو انقسامه بمعنى إدراكه لجسم مقدر، فمن البين بذاته أن كل شيء متعلق بالجسم، فمن الضروري أن يتعلق بأحد هذين القسمين، بدليل أن المدركات الشخصية تابعة للجسم ومن ثم فهي تقبل الانقسام من النوع الثاني، لكن هل هذا الإدراك مفارق لموضوعه أم لا؟ بمعنى هل إدراك الشاة مفارق لعضو البصر أم لا؟ إن إدراك الشاة مثلا عن طريق البصر لا يبطل ببطلان البصر، وليست تبطل ببطلان كل الحواس وأن بطلان "فعل الصورة من قبل الموضوع هو شبيه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة، ولذلك ما يقول أرسطو: إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب، يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الإبصار ليس هو من قبل عدم القوة، بل هو من قبل هرم الآلة"[2]. ففعل الإبصار إذن قد يبطل إذا ضعفت آلة الإبصار ويقوى بقوتها، بمعنى أن قوة الإبصار لا تهرم، وإنما ذلك يلحق البصر فقط، ويستدل على ذلك: "ببطلان الآلة، و أكثر أجزائها في النوم والإغماء، والسكر، والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش، وأكثر النبات هو بهذه الصفة، مع أنه ليس فيه قوة مدركة"[3]، فالحواس قد تبطل أثناء النوم أو السكر، ولكن لا تبطل قواها بدليل أنه يستعيد القدرة على الإبصار بمجرد الاستيقاظ، وعلى الرغم من فقدان الحيوان

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص534.

(2) المصدر نفسه، ص534.

(3) المصدر نفسه، ص534.

لنصفه يعيش وكذلك النبات، مما يدل على أن هذه القوة ليست مادية ولا منطبعة في مادة، تزول بزوالها وإنما هي قوة نفسانية بحتة، وتشبيه "الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس، من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع، لائق بالجمهور في اعتقاد الحق، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك بين من قوله سبحانه: **﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...﴾ [الزمر آية:(42)]** فالنفس مادامت تبقى أثناء النوم رغم تعطل آلتها، فهذا دليل كاف على بقاء النفس بعد الموت، وفي هذا دليل للجمهور في إدراك الحق وهو أن النفس لا تموت بموت البدن، ودليل للخاصة كذلك في معرفة كيفية البرهنة على بقاء النفس.

والكلام في أمر النفس "غامض جدا، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه مجيبا في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه: بأن هذا الطور من السؤل ليس هو من أطواره، [وذلك] في قوله سبحانه: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء آية:(85)]** "[1].

فالله تعالى خص العلماء وحدهم، بالبحث في كنه النفس وحقيقتها أما بالنسبة للعامة، فعليهم تجنب السؤال في ذلك، حفظا لعقيدتهم من التشويش والاضطراب.

2. محـــل العقـــل النفـــس لا الجســـم:

حاول الغزالي البرهنة على أن النّفس منطبعة في الجسم بإثباته أن العلم يقوم به عضو محدّد في الإنسان بدليل (ثالث): يسوقه الغزالي حاكيا عن الفلاسفة: "قولهم: إن العلم لو حل في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان، والإنسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة، من غير نسبة إلى محل مخصوص"[2]، وعلى هذا فالعلم لا محل له في الجسم، لانعدام نسبته إلى جزء من أجزائه، وإنما هو ينسب للإنسان ككل، لا لجزء من أجزائه.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص534.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص215.

وهذا في نظر الغزالي "هوس، فإنه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا، وكذا البهيمة توصف به، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم، بل هو نوع من التجوز كما يقال: فلان في بغداد وإن كان في جزء من جملة بغداد لا في جملتها، ولكن يضاف إلى الجملة"[1]، معنى هذا أن العلم شأنه شأن المبصرَات الأخرى، فإننا ننسبها للإنسان جملة، ولكن يقوم بها عضو خاص، كذلك بالنسبة للعلم، فإن كان ينسب للإنسان على الجملة، لا يعني ذلك أبدا أنه لا يقوم به عضو ما.

يرد ابن رشد على ذلك: "إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وأنه قد قام على ذلك برهان، لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين أنه يلزم عنه ألا يكون محله جسما من الأجسام، وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم، كقولنا فيه إنه يبصر، وذلك أنه لما كان بينا بنفسه أن يبصر بعضو مخصوص، كان بينا أنا إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقا، أنه يجوز على عادة العرب من الأمم في ذلك"[2]، فمن البين بنفسه إذن، أن الإبصار غير التعقل، لأن الأول مخصوص بعضو معين أما الثاني فلا عضو له، ومن ثم فإن إطلاق لفظ الإبصار على الإنسان جملة، مجرد مجاز فقط، لأنه يقصد به لا محالة البصر أما تلفظ التعقل على الإنسان جملة، فهذا بين أنه لا يصدق على عضو محدد وإنما على الإنسان ككل.

وأما إذا لم يكن "العقل عضو يخصه، فبين أن، قولنا فيه عالم، ليس هو من قبل أن جزءا منه عالم، لكن كيف ما كان الأمر في ذلك، هو غير معلوم بنفسه، وذلك أنه ليس يظهر أن هاهنا عضوا خاصا به، ولا موضعا خاصا من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ"[3]. مادام ليس للعقل عضو يخصه، فلا يمكن أن ينسب العلم إلى جزء محدد من الإنسان يقال عليه عالم دون الأجزاء الأخرى، وهو في هذا يختلف عن القوى النفسية الأخرى كالتخيل والتفكر والتذكر، فلها مواضع محددة في الدماغ تزول بزوالها.

قال أبو حامد: (دليل رابع): إن كان العلم يحل جزءا من القلب أو الدماغ مثلا، فالجهل ضده، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ، ويكون الإنسان في حالة واحدة عالما

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص215.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص535.

[3] المصدر نفسه، ص535.

وجاهلا بشيء واحد، فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم، وأن ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه، فإنه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه، لأن الشيء في محل، لا يضاده في محل آخر، كما "تجتمع البلغة (سواد وبياض) في الفرس الواحد، والسواد والبياض في العين الواحدة، ولكن في محلين، ولا يلزم هذا في الحواس: فإنه لا ضد لإدراكها، ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم، فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه، كالعين والأذن، ولا يدرك بسائر بدنه، وليس فيه تناقض"[1]. معنى هذا، أنه لو كان العقل محله جزءا من القلب أو الدماغ، لكان الجزء الآخر من القلب أو الدماغ محلا للجهل، فيكون المحل الواحد لاجتماع الضدين وهذا مستحيل، والأمر نفسه بالنسبة للحواس، فلا يمكن القول مثلا أن العين تبصر ولا تبصر في الوقت نفسه، فهي إما تبصر أو لا تبصر، ولا مجال لاجتماع الضدين هنا.

غير أن الغزالي يرد على ذلك بقوله: "ولا يغني عن هذا قولكم: إن العالمية مضادة للجاهلية، والحكم عام لجميع البدن، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة، فالعالم هو المحل الذي قام العلم به، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز، كما يقال هو في بغداد وإن كان في بعضها، وكما يقال مبصر، وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين، وتضاد الأحكام كتضاد العلل، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل، ولا يخلص من هذا قول القائل إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد فيتضادان عليه فإن عندهم أن كل جسم فيه حياة، فهو قابل للعلم والجهل، ولم تشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة"[2]. فمحل العلم هو العالم وكذلك هو محل الجهل، طالما أن العالم به حياة، فهو يقبل المتضادين معا بالضرورة –حسب اعتقد الفلاسفة (كما يقول الغزالي)– وأن العلم سائر في أجزاء كل البدن على وتيرة واحدة وكذلك الجهل.

وهذا ما يجعل الغزالي يعترض عليهم مرة أخرى إذ يقول: "إن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان وهي معان تنطبع في الجسم، ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد، بوجود الشوق في محل

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص215-216.

(2) المرجع نفسه، ص216.

والنفرة في محل آخر، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس، وذلك للبهيمة والإنسان جميعا، وإذا تحدت لرابطة استحالت الإضافات المتناقضة بالنسبة إليه، وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهائم"[1]. فإن للإنسان كالحيوان الشهوة والشوق والإرادة، وهي معان منطبعة في الجسم، وعلى الرغم من استحالة اجتماع الشوق والنفور في الإنسان نحو موضوع واحد، وإن كان كل منهما في محل، فهذا لا يعني أبدا أنهما غير منطبعان في الجسم، فمهما كثرت القوى بتوزعها على آلات كثيرة، فإنها تتوحد بالنفس، وإذا تم التوحيد بين العضو والنفس مثلا على الاشتياق إلى موضوع محدد، فلا يمكن إضافة شيء ما يتناقض معه، وهذا لا يدل على أن النفس غير منطبعة في الجسم.

يرد ابن رشد على اعتراض الغزالي بقوله: "هذا الذي حكاه عن الفلاسفة هاهنا ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه، وبالجملة سائر الأعراض لا أنه ليس يحل جسما أصلا، وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشيء والعلم به يدل ضرورة على اتحاده، فإن الأضداد لا تحل في محل واحد، وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي هي إدراكات وغير إدراكات، والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معا، أعني الشيء وضده، وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم في محل غير منقسم، فإن الحاكم هو واحد"[2] يتفق ابن رشد في هذا النص مع الفلاسفة، في أن العلم لا يحل في الجسم حلول الأعراض فيه مثل اللون، لكن هذا لا يعني أنه لا يحل جسما أصلا، ذلك أن امتناع محل العلم أن يقبل العلم بالشيء والجهل به يدل بالضرورة على أن الإدراك لا يقبل اجتماع النقيضين فيه، وهذا يصدق كذلك على الصفات غير الإدراكية مثل الشهوة والشوق، فإن هذا الإدراك لا يقبل أن ينفر من شيء ويشتاق إليه في الوقت نفسه، إلا أن الذي يخص محل العلم وحده أنه يقبل المتضادات معا (العلم والجهل)، وهذا لا يكون إلا إذا كان الإدراك غير منقسم في محل غير منقسم، فالحاكم على هذه المتضادات هو واحد، وهو النفس ضرورة[3].

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص216-217.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص537.

[3] المصدر نفسه، 537.

غير أن خاصية النفس هذه عند الفلاسفة، هي "حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس، وهو عندهم جسماني، فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسما، لأنا قد قلنا إن الحلول يكون على نوعين: حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة، والذي عارضه به في هذا القول صحيح، وهو أن النفس النزوعية لا تترع إلى المتضادات معا، وهي مع هذا جسمانية"[1]. فخطأ الفلاسفة على هذا أنهم لم يميزوا في الحلول على أنه نوعين: نوع خاص بالعلم (صفات إدراكية) ونوع آخر خاص بمعان تنطبع في الجسم (صفات غير إدراكية) مثل الشوق، والشهوة، والإرادة، فالنفس النزوعية —كما يقول الغزالي— لا تترع إلى المتضادات معا، كما هو الحال مع الصفات الإدراكية، فهي لا تقبل في إدراكها اجتماع النقيضان، ومن ثم فشأنها شأن النفس النزوعية، وهذه منطبعة في الجسم مما يبين أن الأخرى كذلك منطبعة في الجسم –ولذلك يقول ابن رشد أن اعتراض الغزالي هنا صحيح–.

ولذلك يتعجب ابن رشد من الفلاسفة، كيف لهم أن يحتجوا بهذا في إثبات بقاء النفس؟! ذلك أنه من الواضح بذاته "أن خاصة كل قوة مدركة ألا يجتمع في إدراكها النقيضان، كما أن خاصة المتضادين خارج النفس ألا يجتمعا في موضوع واحد، فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى غير المدركة، ويخص القوى المدركة أنها تحكم على الأضداد الموجودة معا، أي يعلم أحدهما بعلم الثاني، ويخص القوى غير النفسانية أن تنقسم بانقسام الجسم، فيوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الأضداد معا، لا في جزء واحد، والنفس لما كانت محلا لا ينقسم هذا الانقسام، لم يعرض لها أن يوجد فيها النقيضان معا في جزئين من المحل"[2].

وهنا يوضح ابن رشد، الاختلاف القائم بين الصفات المدركة وغير المدركة، فضلا عن الصفات المشتركة بينهما، ذلك أن كل قوة مدركة لا تقبل اجتماع إدراكات متناقضة فيها، ولا يمكن لأية قوة مدركة أن تقبل في الشيء الواحد خارج النفس المتضادين معا، إلا أن الذي يخص القوى المدركة وحدها أنها تحكم على الأضداد الموجودة معا، أي أنهما موجودان معا في محل واحد[3] مما يعني أن أحدهما يعلم الثاني، أما القوى غير النفسانية، فإنها تنقسم بانقسام الجسم،

[1]ابن رشد: تهافت التهافت، ص537.
[2]المصدر نفسه، ص537-538.
[3] ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص155.

ولذلك فهي تتوزع على الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد، فيجتمع فيه الأضداد معا مثل: النفور، الاشتياق، الحب، الكره...، إلا أنها لا تجتمع في جزء واحد، كما هو الحال مع القوى النفسانية فهي تجتمع في محل واحد لا يقبل الانقسام، ولذلك لا يوجد فيها النقيضان في جزئين من المحل.

فأقاويل الفلاسفة في هذه الأمور، تبقى بالنسبة لابن رشد مجرد أقاويل، لأنهم لم يحصِّلوا آراء أرسطو فيها، ليتبينوا من خلالها الحق، فما "أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس أنها لا تحكم على المتناقضات معا، لأنه إنما ينتج من ذلك أن محلها واحد غير منقسم، وما الدليل على أن المحل غير المنقسم انقسام محل الأعراض أنه غير منقسم أصلا"[1].

ومن ثم فدليل الفلاسفة على بقاء النفس، من حيث أنها لا تحكم على المتناقضات معا، فهذا الدليل لا يخصها وحدها، وإنما يشترك فيه معها القوى غير النفسانية فهي الأخرى محلها واحد غير منقسم، ولذلك يتساءل ابن رشد ما هو الدليل على أن المحل غير المنقسم بانقسام الأعراض أنه غير منقسم أصلا؟ فهذا ما لم يبرهن عليه الفلاسفة بتمييزهم بين القوى النفسانية وغير النفسانية، ولذلك فإن اعتراض الغزالي يلزمهم لا محالة.

قال أبو حامد (دليل خامس): "قولهم: إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال: فإنه يعقل نفسه، فالمقدم محال"[2]. فابن سينا يرى أنه لو كان العقل يعقل المعقول بآلة جسمانية، فكيف يعقل ذاته؟ إذ لا يملك آلة يعقل بها ذاته، ومادام يعقل ذاته، فهو لا يعقل المعقول بآلة جسمانية. فما كان "فعله بالآلة، و لم يكن له فعل خاص، لم يكن له فعل في الآلة، ولهذا فإن القوى الحساسة، لا تدرك آلتها بوجه، ولا تدرك إدراكاتها بوجه، لأن لا آلات لها إلا آلاتها وإدراكاتها، ولا فعل لها إلا بآلاتها، وليست القوى العقلية كذلك فإنها تعقل كل شيء"[3]، بهذا يثبت ابن سينا، بأن العقل لا آلة له لإدراك المعقول لأنه يدرك ذاته، ويدرك الأشياء الأخرى، على خلاف الحواس فهي لا تدرك ذاتها، لأنه لا آلات لها إلا آلاتها.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص538.

(2) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص217.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم لثالث، ص251-252، وأيضا ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص154.

يقول الغزالي في ذلك: إنه من المسلم "أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم، بل نقول: لا نسلم لزوم التالي وما الدليل عليه"[1]. فالغزالي بهذا يشكك في لزوم التالي عن المقدم، فإذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية، فليس بالضرورة لا يعقل نفسه. فإن "قيل: الدليل عليه أن الإبصار، لما كان بجسم فالإبصار لا يتعلق بالإبصار فالرؤية لا ترى، والسمع لا يسمع، وكذا سائر الحواس، فإن كان العقل لا يدرك أيضا إلا بجسم، فلِمَ يدرك نفسه، والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه، فإن الواحد منا كما يعقل نفسه، ويعقل أنه يعقل غيره وأنه عقل نفسه"[2]، فدليل الفلاسفة على أنه ليس للعقل آلة يعقل بها أنه يعقل نفسه كما يعقل غيره، ولو كانت له آلة لما عقل نفسه.

غير أن الغزالي يعترض على ذلك بشدة بقوله: "ما ذكرتموه فاسد من وجهين:

1- أحدهما أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه، فيكون إبصارا لغيره ولنفسه كما يكون العالم الواحد عالما بغيره وعالما بنفسه، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك، وخرق العادة عندنا جائز"[3]. فالإبصار عنده، بإمكانه أن يبصر نفسه وغيره وهذا يشبه كون العالم عالما بنفسه وغيره، إلا أنه لم يبين لنا كيف للبصر أن يبصر ذاته؟

2- الثاني "وهو أقوى: أنا سلمنا هذا في الحواس، ولكن لِمَ امتنع ذلك في بعض الحواس يمتنع في بعض، وأي بعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك مع اشتراكها في أنها جسمانية، كما اختلف البصر واللمس، في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة، وكذا الذوق ويخالفه البصر، فإنه يشترط فيه الانفصال حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الجفن، لأنه لم يبعد عنه؟ وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم، فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ويخالف سائرها في أنها تدرك نفسها"[4]. يستند الغزالي إلى الاختلاف بين المدركات الحسية، من حيث حصولها عند ملامسة اليد لها، مثلا، أو عند المباعدة والانفصال كما هو الحال مع الرؤية، ليثبت من هذا الاختلاف، أنه قد يكون هناك

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص217.

(2) المرجع نفسه، ص217.

(3) المرجع نفسه، ص217.

(4) المرجع نفسه، ص 218.

اختلاف آخر بين الحواس، أن من بينها ما يدرك ذاته على خلافها يسمى عقلا، إلا أن هذا يبقى مجرد احتمال لا دليل له عليه.

غير أن ابن رشد، لا يقبل عناد الغزالي الأول تماما، لأنه مبني على السفسطة إذ لا يمكن للبصر أن يبصر ذاته[1]. وأما العناد الثاني "وهو قوله: إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه فله إقناع ما، ولكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا علم امتناع هذا وذاك: إن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل، وهو المدرِك والمدرَك، ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة، فإذا وجد فاعلا ومنفعلا فمن جهتين: أعني أن الفعل يوجد له من جهة الصورة، والانفعال من قبل الهيولى، فكل مركب لا يعقل ذاته، لأن ذاته تكون غير الذي به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته، ولأن العقل هو المعقول، فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا، وعاد الكل إلى الجزء، وذلك كله مستحيل، وهذا القول إذا ثبت هاهنا كان مقنعا، وإذا كتب على الترتيب البرهاني وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن أن يعود برهانيا"[2].

إن افتراض الغزالي أن يكون إدراك جسماني، يدرك نفسه افتراض مستحيل، لأنه عندها يكون الحس فعلا ومنفعلا تجاه موضوع واحد وهذا محال، لأن كل مركب (من هيولى وصورة) لا يعقل ذاته، ذلك أن الجزء العاقل فيه أقل من ذاته ولو كان المركب يعقل ذاته لأصبح المركب بسيطا، لأن العاقل والمعقول في حقيقة الأمر بسيطان، وعاد الكل إلى الجزء، لأنه يكون من طبيعة حسية محضة وهذا مستحيل.

قال أبو حامد (دليل سادس): "قالوا: لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار لما أدرك آلته كسائر الحواس، ولكنه يدرك الدماغ والقلب، وما يدعى أنه آلة له، فدل أنه ليس آلة له ولا محلا، وإلا لما أدركه"[3]. هذا يعني أن القلب أو الدماغ لا يمكن أن يكون أحدهما آلة للعقل، لأنه لو كان أحدها آلة له لما أدركه، كسائر الحواس لا تدرك آلتها، ولكنه يدركهما، فلا واحد إذن منهما آلة له.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص539.

(2) المصدر نفسه، ص538.

(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص218.

واعتراض الغزالي على هذا كالاعتراض على الذي قبله، إذ يقول: "لا يبعد أن يدرك الإبصار محله، ولكنه حوالة على العادة، إذ نقول: لم يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام كما سبق؟ و لم قلتم: إن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله؟ و لم يلزم أن يحكم من جزئي معين على كلي مرسل؟"[1]. يرى الغزالي بهذا، أنه لا مبرر للقول أن الحواس لا تدرك ذاتها، كما أنه لا مبرر للحكم على الكلي انطلاقا من الجزئي المعين، أنه إذ كانت بعض الحواس لا تدرك ذاتها فكيف لنا أن نعُم ذلك على كل الحواس ونحن لم نشاهد ذلك؟! فمما عرف "بالاتفاق بطلانه، وذكر في المنطق، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي! حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان: إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل، وأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن التمساح، فإنه يحرك فكه الأعلى! وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس، فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به، فلعل العقل حاسة أخرى تجري، من سائر الحواس، مجرى التمساح من سائر الحيوانات، فتكون إذن الحواس، مع كونها جسمانية، منقسمة إلى ما يدرك محلها وإلى ما لا يدرك، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر، وإلى ما لا يدرك إلا باتصال كالذوق واللمس، فما ذكروه أيضا إن أورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به"[2]. هذا يعني أنه لا مبرر للفلاسفة الحكم بأن الحواس لا تدرك ذاتها، لأنه هذا الحكم مبني على الاستقراء الناقص، إذ استقرؤوا بعض الحواس فكان لها محلا فعمموا حكمهم حتى على الحواس التي لم يدرك لها محل، وقد تكون هذه الحاسة الجسمانية هي التي تسمى العقل، ومع ذلك تدرك ذاتها، وهذا يتناقض مع حكمهم الكلي.

فإن "قيل: لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس، بل نعول على البرهان، ونقول: لو كان القلب أو الدماغ هو نفس الإنسان لكان لا يعزب عنه إدراكهما، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعا، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه، فإن أحدا لا يعزب ذاته عن ذاته، بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه أبدا، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ أو لم يشاهدهما بالتشريح من إنسان آخر، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما، فإن كان العقل حالا في جسم، فينبغي أن يعقل

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص218.

[2] المرجع نفسه، ص218-219.

ذلك الجسم أبدا، أو لا يدركه أبدا، وليس واحد من الأمرين بصحيح، بل يعقل حالة ولا يعقل حالة"[1]، فلو كان العقل أو الدماغ هما الإنسان ذاته، لكان الإنسان مدركا لهما بالضرورة، لأنهما هما ذاته ويستحيل أن لا يدرك ذاته، إلا أن الإنسان غير مدرك لهما إلا بعد مشاهدته لهما عن طريق تشريح إنسان آخر، أو سماع دقات القلب فيه، كما أن العقل ليس حالا في جسم، بدليل أن إدراكه له ليس على وتيرة واحدة، وإنما قد يغفل عنه حينا ويدركه حينا.

وهذا "التحقيق، وهو أن الإدراك الحال في محل إنما يدرك المحل لنسبة له، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه، فيدركه أبدا، وإن كان هذه النسبة لا تكفي، فينبغي أن لا تدرك أبدا، إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه أبدا و لم يغفل عنه بحال"[2]. فالعقل إن كان حالا في الجسم، فبالضرورة تكون بينه وبين المحل نسبة تمكنه من إدراكه، وإن كانت هذه النسبة لا تكفي لإدراك المحل، فإنه لا يدركه أبدا، وإن كان العقل يعقل نفسه أبدا، ولا يغفل عن ذاته أبدا، ما يدل على أن محل العقل ليس هو الجسم أبدا.

غير أن الغزالي لا يوافق الفلاسفة على ذلك، إذ يرد عليهم بقوله: "الإنسان مادام يشعر بنفسه، ولا يغفل عنه فإنه يشعر بجسده وجسمه، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله، ولكنه يثبت نفسه جسما، حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته، والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت والثوب، فإثباته لأصل الجسم ملازم له، وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم، وإنهما زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه، ولكن محل الإدراك يتشكل له ولا يتعين، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف أقرب منه إلى داخل الأذن، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه، ويعلم أن هويته التي بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله، فإنه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل، ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب، فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك"[3]. بهذا يبرهن الغزالي عن شعور الإنسان الدائم بجسده وجسمه، انطلاقا من شعوره الدائم بنفسه، لأن برهانه على إدراك نفسه يتمثل في برهانه

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص219.

(2) المرجع نفسه، ص219.

(3) المرجع نفسه، ص219.

على إدراك جسده، أي أن البرهنة على وجود النفس، لابد أن تتمثل في شيء مادي، حتى ولو كان الثوب أو البيت، ولذلك فقول الفلاسفة إن النفس لا تدرك الجسم أبدا، وإنما تدركه مرة وتغفل عنه أخرى قول غير صحيح، بدليل أن الإنسان ليس بإمكانه أن يغفل عن محل الشم، فهو يدرك الرائحة بجسمه ككل، لكنه يدرك مع ذلك أن محل الشم هو الرأس لا في الرجلين مثلا، فكذلك يعلم أن بقاءه حيا مشروط بسلامة القلب أو الدماغ، لا بسلامة الرجل مثلا، ومن ثم فهو لا يغفل عن إدراك جسده أبدا.

لكن ابن رشد، يرى أن اعتراض الغزالي على الفلاسفة، اعتراض غير صحيح، ذلك أن "اعتراضه على أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوة مدركة في أجسام، وهي لا تعقل ذاتها، فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين، وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل فليس هو، لعمري، مثله من جهة، وهو مثله من جهة. أما مخالفته له فإن الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل، فهذا استقراء ناقص، من قبل أنه لم يستقرئ فيه جميع أنواع الحيوانات، وأما الواضع أن كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو، لعمري استقراء مستوفى، إذ كان ليس هاهنا حاسة سوى الحواس الخمس"[1]. ومنه فإن برهان الغزالي، على أنه قد توجد قوة في جسم تعقل ذاتها غير مدركة، برهان غير صحيح لأنه لا وجه للمماثلة بين استقراء الغزالي، بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل، وبين استقراء الفلاسفة، أن كل قوة جسمية لا تعقل ذاتها، على اعتبار أن الأول استقراء ناقص، والثاني استقراء كامل، لأنه ليس لدى الإنسان إلا خمس حواس.

وأما "الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس، أن كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل، لأن الوضع لهذا، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس كذلك، لم يستقرئ جميع القوى المدركة"[2]، فابن رشد هنا كذلك يبطل حكم الغزالي، القائم على المشاهدة من أمر الحواس، فمادامت قوى ليست في جسم، فإن كل قوة

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص541.

(2) المصدر نفسه، ص542.

مدركة ليست في جسم، فهذا الاستقراء غير صحيح، لأنه استقراء ناقص، شبيه باستقرائه كل حيوان يحرك فكه الأسفل، لأنه لم يستقرئ كل القوى المدركة.

وأما ما حكى "عنهم، من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه، عند إدراكه، فكلام غث ركيك، وليس من أقاويل الفلاسفة، وذلك أنه إنما كان يلزم هذا، لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده، وليس الأمر كذلك، لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم، أو ليست في جسم: لأنها إن كانت في جسم، كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها، وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها، فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا"[1]. كما يظهر من هذا النص أن الغزالي يُقوِّل ابن سينا ما لم يقله، وهذا غير جائز، إضافة إلى ذلك أن الإدراك يعني إدراك حقيقة الشيء وتمييز ماهيته عن الأمور الأخرى، بمعنى أننا لو كنا ندرك النفس ووجودها لأدركنا حقيقتها بالضرورة، ومن ثم كنا نعلم إن كانت موجودة في الجسم أم لا؟ لأن ذلك سيظهر لا محالة عند تحديد ماهيتها، فإن كانت موجودة في الجسم، فبالضرورة سيكون جزء من ماهيتها، وإن كانت غير موجودة في الجسم فإنه لا يكون جزء من حقيقتها، وبحسب حد النفس فإن الجسم غير داخل فيه.

وأما معاندة أبي حامد هذا القول " بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم، فهو لعمري قواما بالجسم، فإن ذلك ليس بينا بنفسه، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به، وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم"[2]، فقوله بأن النفس في الجسم، بدليل أن الإنسان يشعر بذلك دون أن يحدد العضو الذي هو محل لها فهو قول صحيح —على حد قول ابن رشد— وإن اختلف القدماء في هذا، لكن هذا لا يعني أن محلها الجسم، لأنه إذا اعتبرناه مجرد آلة لها لم يكن قوامها به، وإن كان مجرد محل للعرض فإنها لا توجد إلا بوجوده، وإن كان هناك اختلاف بين الفلاسفة القدماء والمحدثين حول علاقة النفس بالبدن.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص542.

(2) المصدر نفسه، ص542.

قال أبو حامد (دليل سابع): "قالوا: القوى الدراكة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك، كلال، لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها، وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك، توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الأخفى الأضعف، كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر، فإنهما ربما يفسدان أو يمنعان عقيبهما من إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة [...] والأمر في القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها، ودرك الضرورات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية، ولا يضعفها، وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية، واستعانتها بها، فتضعف آلة القوة الخيالية، فلا تخدم العقل"[1]. اعتمد الفلاسفة، بهذا للبرهنة على أن القوى العقلية غير جسمانية بإجراء مقارنة بينها وبين القوى الحسية، على أن الأولى يلحقها التعب عند مواظبتها على العمل، وقد لا تتمكن من إدراك المدركات الأضعف والأخف لإدراكها المدركات الأقوى قبلها، فإن المدركات القوية مثل الصوت العظيم أو النور العظيم، يؤثر على القوى الإدراكية سلبا، إذ يضعف من قواها في إدراك المدركات الأضعف والأخف. أما الثانية، فهي على خلاف الأولى، لا تتعب ولا تكل من النظر في الأمور العقلية، بل يزيدها ذلك قوة على إدراك الأمور الدقيقة، وإن حدث وتعبت هذه القوى فذلك لاستعانتها بالقوى الجسمانية مثل التخيل، فإن التعب الذي يلحق هذه القوة يعيق عمل العقل، يقول ابن سينا في ذلك: "...إن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الأفاعيل، لاسيما القوية، وخصوصا إذا أتبعت فعلا فعلا على الفور، وكان الضعيف في مثل تلك الحال، غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القوية، وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما رُصف"[2]، فالقوة العقلية على هذا لا تكل ولا تتعب من النظر العقلي المستمر بل يزيدها ذلك قوة، على خلاف القوى الحسية فإنها تتعب من المواظبة على العمل وإدراكها للأمور الخفية يضعف إثر إدراكها للأمور القوية.

اعتراض الغزالي على الفلاسفة، في هذا هو نفسه اعتراضه السابق إذ يقول: "لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور، فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة، ومنها ما يقويها نوع من

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص220-221.

(2) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص249.

الحركة ولا يوهنها، وإن كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد قوها بحيث لا تحس بالأثر فيها، فكل هذا ممكن، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء يلزم أن يثبت لكلها"(1). فالحواس الجسمانية على هذا، تتفاوت فيما بينها من حيث القوة والضعف، فمنها ما يضعفها العمل المستمر ومنها ما يزيدها ذلك قوة، وإن كان يؤثر عليها سلبا إذ يضعفها، وإن كان هناك سبب ما يقويها من جديد دون أن تشعر بذلك، فكل هذه الأمور جائزة لأن ما يحكم به للجزء لا يلزم الكل بالضرورة.

يعترض ابن رشد على ذلك بقوله: "هذا دليل قديم من أدلتهم وتحصيله: أن العقل إذا أدرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه، كان إدراكه له أسهل، وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم، لأنا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاها القوية، تأثرا يضعف بها إدراكها، حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهينة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك، والسبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم، فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه، لأنها مخالفة ولابد، وإلا لم تكن صورة في جسم، فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات، قطعوا على أن ذلك ليس بجسم"(2)، وعلى هذا يوافق ابن رشد الفلاسفة، في تمييزهم بين القوى الحسية والقوى العقلية، فالأولى تتأثر بالمدركات الحسية لأن حلولها في الجسم يكون بتأثر ذلك الجسم عند حلولها فيه لا محال، لأنها مختلفة عنه من حيث الطبيعة، وهذا ما يفسر أنها صورة في جسم، وأما الثانية، فإن القابل للمعقولات لا يتأثر بإدراكها لها، مما يعني أنه ليس جسما.

وهذا لا عناد له: "فإن كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصور فيه، تأثرا موافقا أو منافرا، قليلا كان أو كثيرا، فهو جسماني ضرورة، وعكس هذا أيضا صحيح: وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه، وقدر تأثره هو على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم، والسبب في هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة، فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها"(3). يريد ابن رشد أن يبين هنا، أن تأثر الجسم بحصول الصورة فيه راجع إلى أنه كون، أي عبارة عن مادة، فكل شيء

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص221.
(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص543.
(3) المصدر نفسه، ص543.

متكون من مادة يلحقه التغير لا محالة، فلو حلت صورة في جسم من غير أن يكون هناك تحول ما، لأمكن أن توجد صورة جسمانية من غير أن تحدث في المحل تغيرا ما وهذا مستحيل.

قال أبو حامد (دليل ثامن): "قالوا: أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى، والقوة العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك، ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن، وعند الخوف بسبب الشيخوخة، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال، فقد بان قوامه بنفسه، فتعطله عند تعطل البدن لا يوجب كونه قائما بالبدن، فإن استثناء عين التالي لا ينتج: فإنا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن بكل حال، والتالي محال، فالمقدم محال، وإذا قلنا: التالي موجود في بعض الأحوال، فلا يلزم أن يكون المقدم موجود"[1]، فإذا كانت كل قوى البدن تضعف بعد منتهى نشوء الضرر فإن القوى العقلية في الأغلب تزداد قوة على إدراك الأمور العقلية، كما أن مرض البدن لا يؤثر على القدرات العقلية في إدراكاتها للمعقولات، مما يدل أن العقل لا يتقوم بالبدن إنما بنفسه، يقول في ذلك ابن سينا: "...بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية، في طريق الانحلال والقوة العقلية إما ثابتة وإما في طريق النمو والازدياد، وليس إذا كان يعرض لها مع كلالة الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج..."[2] هذا يبين أن ضعف الآلة لا يوجب ضعف العقل، وإنما قد يزداد نموا مع ضعفها، مما يعني أن للعقل فعلا بنفسه لا بالآلة، ومن ثم فقوامه بنفسه لا بالبدن.

مادام للنفس "فعل بذاتها إذا لم يعقها عائق ولم يشغلها شاغل، فإن للنفس فعلين: فعل بالقياس إلى البدن، وهو السياسة له وتدبيره، وفعل بالقياس إلى مبادئهـ[ـا] وإلى ذاتهـ[ـا]، وهو إدراك المعقولات، وهما متمانعان متعاندان: فمهما اشتغل (النفس) بأحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الأمرين..."[3]. فما يشغل النفس عن إدراك معقولاتها هو انشغالها بأمور البدن، فقد تنشغل النفس بمرض ما أو خوف أو غضب فيبعدها ذلك عن النظر العقلي، وإذا

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص221-222.

(2) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص245-246.

(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص222.

زال ذلك العائق، عادت النفس إلى حالتها من غير أن يلحق العقل أي تأثر من ذلك العائق، ومن ثم عودها إلى النظر العقلي، بمعنى إن "الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلك على أنه لا فعل له في نفسه وأما إذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج إليه، دل على أن له فعلا بنفسه"[1]، وإذا انشغلت النفس عن فعلها الحقيقي بأمور البدن كالمرض أو الغضب أو الخوف فلا يعني هذا أنه لا فعل لها بنفسها، بل على العكس من ذلك فإنه إذا زال ذلك الشغل عادت النفس إلى فعلها بنفسها وهو النظر العقلي.

يعترض الغزالي على برهان ابن سينا على أن قوام النفس بنفسها لا بالبدن بقوله: "نقصان القوى وزيادها لها أسباب كثيرة لا تنحصر، فقد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر، وبعضها في الوسط، وبعضها في الآخر، وأمر العقل أيضا كذلك، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب، ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر في الشم يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعفه وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم، كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات، فيقوى الشم من بعضها، والسمع من بعضها والبصر من بعضها، لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه، فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الأشخاص، وفي حق الأحوال، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر، دون العقل، أن البصر أقدم، فإنه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما شاهدنا اختلاف الناس فيه، حتى قيل إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية، لأن شعر الرأس أقدم"[2]. يخالف الغزالي بهذا اعتقاد الفلاسفة، بأن القوى العقلية لا يلحقها الضعف لأنها غير متقومة بالبدن، إذ يرى أن كل الحواس الجسمانية تختلف فيما بينها من حيث القوة والضعف، فالبصر يضعف بعد الأربعين على خلاف الشم فهو يقوى بعد تلك السن، كما نجد هذا الاختلاف بين الحيوانات، ويرجع هذا إلى اختلاف في أمزجة الآلات لا يمكن تحديده، وربما سبب قوة العقل وضعف البصر بعد سن الأربعين، يرجع إلى أن نمو العقل ونضجه يكون متأخرا عن الإبصار بكثير، فهذه الأسباب "إن خاض الخائض فيها و لم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات فلا يمكن أن يبني عليها علم موثوق به، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى

---

[1] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص247.

[2] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص222-223.

أو تضعف لا تنحصر، فلا يورث شيء من ذلك يقينا"[1]. من هنا يقر الغزالي بأنه من الصعب إدراك حقيقة الاختلاف بين المدركات الحسية من حيث القوة والضعف والوصول فيها إلى علم يقيني.

يوضح ابن رشد حقيقة القوى الحسية وعلاقتها بالحار الغريزي بقوله إذا كان "موضوعها هو الحار الغريزي، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين، فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى، أعني: أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ بشيخوخته، وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن تستوي أعمارها"[2]. هذا يعني أن العقل ليس موضوعه الحار الغريزي، ومن ثم لا يلزمه ما يلزم الحواس من النقص بعد الأربعين بنقص الحار الغريزي.

قال أبو حامد (دليل تاسع): "قالوا: كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الأجسام لا تزال تنحل، والغذاء يسد مسد ما ينحل، حتى إذا رأينا صبيا انفصل من الجنين فيمرض مرارا ويذبل ثم يسمن وينمو، فيمكننا أن نقول لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال، بل كان أول وجوده من أجزاء المني ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم، ونقول هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه حتى أنه يبقى معه علوم من أول صباه، ويكون قد تبدل جميع إحساسه، فدل أن للنفس وجودا سوى البدن وأن البدن آلته"[3]. هذا يعني أن الجسم قد يصيبه كثير من الانحلال والتغير إلى درجة أنه بعد سن الأربعين يصير جسما آخر يختلف عن الأول ومع ذلك فإن العلوم التي حصلها الفرد في صباه لا تتغير وإنما تبقى هي هي مما يدل على أن النفس مستقلة عن البدن وأنه مجرد آلة لها.

غير أن الغزالي يرفض برهان الفلاسفة هذا تماما، إذ يقول: "إن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر، فإنه يقال: إن هذا ذاك بعينه، كما يقال في الإنسان، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم، وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة، فإنه

---

(1) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص223.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص545.

(3) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص223-224.

يبقى من الصبا إلى الكبر، وإن تبدل أجزاء الدماغ"[1]. فإذا كان برهان الفلاسفة على روحانية النفس، قائما على بقاء الإنسان هو هو رغم التغيرات التي تطرأ على جسمه من الصغر إلى الكبر، فهذا يقال عليه كما يقال على البهيمة والشجرة، فكل منهما تبقى هي هي رغم التغيرات التي تطرأ عليها من الكبر إلى الصغر، ومن ثم يفقد دليل الفلاسفة معناه، وأما فيا يخص العلم بأنه يبقى محفوظا رغم كل التغيرات، فكذلك الصور المتخيلة، فإنها تبقى محفوظة ولا تتغير، وهي جسمية ومن ثم ينتفي دليلهم على روحانية النفس.

غير أن ابن رشد يرى أن هذا الدليل "لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهرا باقيا من الولادة إلى الموت، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء، فنفوا المعرفة الضرورية حتى اضطر أفلاطون إلى إدخال الصور، فلا معنى للتشاغل بذلك، واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح"[2]. يقر ابن رشد بهذا، بأن اعتراض الغزالي على الفلاسفة في هذا الدليل صحيح، وإنما ما كان على الفلاسفة الاستدلال به على روحانية النفس، ذلك أن الفلاسفة القدماء (أرسطو) استدلوا به على بقاء جوهر ما في الأفراد من الولادة إلى الموت، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم، وإنما هناك نهاية تقف عندها إلى درجة أن أفلاطون قال بالصور، وهي باقية بعد الموت وأنها ثابتة.

قال أبو حامد (دليل عاشر): "قالوا: القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا، فتدرك الإنسان المطلق، عند مشاهدة الحس لشخص معين وهو غير الشخص المشاهد، فإن الشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص والإنسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الخواص، بل يدخل فيه كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه، بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردا عن هذه الخواص، وهذا كل شيء شاهده الحس مشخصا، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والأوضاع، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان..."[3] فحقيقة الشخص عند الفلاسفة تتحدد من خلال

---

[1] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص224.

[2] ابن رشد: تهافت التهافت، ص546.

[3] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص225.

الكليات الخمس، وهي لا تدرك الإنسان المشخص، كما هو في الواقع في مكان محدد، وعلى شكل محدد... إنما تدرك الإنسان بشكل مطلق أي من خلال الصفات التي يشترك فيها مع باقي أفراد النوع، مثل: الإنسانية والعقل والمشي على رجلين والضحك والتدخين، وهذه الصفات لا تزول بزوال المواد والأوضاع وإنما تبقى أبدا.

يوافق ابن رشد على دليل الفلاسفة على روحانية النفس واستقلالها عن البدن إذ يقول في ذلك: "معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا تشترك فيه، وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص، من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى"[1]. فالمعنى الكلي الذي يحدد ماهية الإنسان، يتعلق بالإنسان بما هو إنسان ولا يتعلق بالأفراد أو بالجزئيات الكائنة الفاسدة، على اعتبار أنه أزلي يبقى حتى بعد زوال كل الأفراد، ولذلك "كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرُ، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال لا أنها فاسدة في نفسها، إذ لو كانت كائنة فاسدة، لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد"[2]. فلو كانت العلوم كائنة فاسدة لكان اتصالها بالأفراد جوهريا ولذلك يلحقها ما يلحقهم من فساد، ولو كانت كذلك لفقدت صفة الكلية لا في إمكانها التعبير عن معنى كلي يشترك فيه أفراد النوع ككل وإنما التعبير عن الفرد كما هو في الواقع، ولذلك "قالوا: إذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضا معنى واحدا في زيد وعمرُ، وهذا الدليل في العقل قوي، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء، وأما النفس فإنها إن كانت مجردة من الأعراض التي تحددت بها الأشخاص، فإن المشاهير من الحكماء يقولون: ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة، والنظر هو في الوضع"[3] فإذا كانت الكليات العقلية أزلية مرتفعة عن ما هو حسي وجزئي، وكان هذا من أمر العقل، وكان العقل في النفس، فهذا يعني أنها غير

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص547.

(2) المصدر نفسه، ص547.

(3) المصدر نفسه، ص547.

منقسمة بانقسام الأشخاص إلى زيد وعمرُ، وهذا الدليل في العقل قوي، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وإنما هو كلي فقط، أما النفس وإن كانت مجردة عن الأعراض تعدد بها الأشخاص، إلا أنها لا تخرج عن طبيعة الشخص، بمعنى أنها تابعة للشخص وليست مطلقة، حتى وإن كانت مدركة، أي عاقلة. وهذا الأمر ليس فيه اتفاق بين الحكماء وإنما اختلاف.

وأما الاعتراض "الذي اعترض عليه أبو حامد فهو راجع أن العقل هو معنى شخصي، والكلية عارضة له، ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة، فإنه واحد عنده لا أنه معنى كلي: فالحيوانية مثلا في زيد، هي بعينها بالعدد، التي أبصرها في خالد، وهذا كذب: فإنه لو كان هذا هكذا لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق"[1]. وعليه فإن الغزالي يرى أن المعنى الكلي هو في حقيقته معنى جزئي، ولا فرق بينهما، فقولنا إنسان مثلا فهو واحد في زيد أو عمرُ، إلا أن هذا غير صحيح فالمعنى الجزئي غير المعنى الكلي، فالأول مصدره الحس والثاني العقل.

وهكذا تمكن ابن رشد من البرهنة على روحانية النفس بتصحيح بعض مقدمات الفلاسفة من جهة والرد على اعتراضات الغزالي إذا كانت في غير محلها أو نقدها ودحضها إذا كان يريد من خلالها التشويش على الفكر.

وبهذا نستنتج أن الغزالي لم يتمكّن من تقويض برهان ابن سينا لقوله بوحدة النفس لأن ابن رشد بين بدقة أن النفس سبب وحدتنا وأن المواد سبب تعددنا.غير أن ابن رشد لم يقبل تأويل ابن سينا لقوله بالعقل الكلي وهو خارج الإنسان لأن هذا التأويل يتناقض ومذهب أرسطو، الذي يعتبر مقدمات العلم مقدمات تجريبية بالأساس، ولذلك قال بوجود العقل داخل الإنسان له فعلين: أحدهما هيولاني والآخر فعال، وهما أزليان وكذلك بالنسبة للصور العقلية فهي فانية لاتصالها بالهيولى من جهة وخالدة لاتصالها بالعقل الفعال من جهة أخرى.

إلى جانب هذا، فنّد ابن رشد تأويل ابن سينا القائم على حدوث النفس، لأنها لو كانت كذلك، لكانت فانية بفناء الجسم، ولذلك كان عليه القول بالحدوث الإضافي لا الحقيقي.

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، ص547.

لم يتمكن الغزالي كذلك من تفنيد مقدمات ابن سينا في البرهنة على روحانية النفس، لأنه استند إلى المعاني الجزئية لا إلى المعاني الكلية، مما دفع بابن رشد إلى التمييز بينهما، فإذا كانت الأولى تقبل الانقسام لأنها شخصية فإن الثانية لا تقبله تماما لأنها كلية، مما يبرهن على روحانية النفس.بالإضافة إلى ذلك أنه ليس للعقل عضو خاص يقوم بعملية التفكير وبذلك فهو يختلف عن الحواس اختلافا جذريا، فهي لا تدرك ذاتها وإن كانت تدرك الأشياء الخارجية أما العقل فيدرك ذاته والأشياء الخارجية، مما يبين أن محله النفس لا الجسم.

الخاتمة

خاتمـــة:

إنّ مفهوم التأويل لم يتطور منذ القرن السابع للهجرة، هدفه بلوغ اليقين، على أن يكون المعنى الباطني مؤكِّدًا لما جاء في الكتاب والسنّة لا مخالفًا لهما، وإن كان هذا لا يصدقُ على الشِّيعة والمتصوِّفة، فالتأويل عندهما حرا لا يخضع لأية شروط أو قوانين، سواء أكانت معرفية أو لغوية. أما التأويل في الفكر العربي المعاصر فقد بدأت تظهر بعض البوادر لتجديد مفهومه حتى يستجيب لحركية الواقع وطموحات المجتمع ومن ثمة الخروج من أزمة اليقين والانفتاح على المعنى للحصول على دلالات متعددة للنَّص الواحد. غير أنّ مفهوم التأويل في الفكر الغربي المعاصر اتّخَذ عدّة مفاهيم جديدة، كل مفهوم منها يعتمد على آليات تختلف عن آليات المفهوم الآخر ممّا يؤدي إلى وجود تأويلات عِدّة تتصارع فيما بينها حول تقديم فهم جديد للواقع وفتح مجال أوسع للتّعبير عن آفاق المجتمع وتطلعاته.

. أما ابن رشد فإن فكره ظل سجين الفكر الأرسطي إلى حد ما، حيث اعتمد التأويل بمفهوم التفسير، وإن كان لكلٍّ منهما مجاله، فمجال التفسير هو النص الفلسفي أما التأويل فليس له مجال محدّد. وهذا لأن هدفه لم يكن إبداع نص جديد لم يقله المؤلف –على مستوى النص الفلسفي الأرسطي–، وإنما كان هدفه تصحيح كل الفلسفات التي سعت إلى تفسير الفلسفة الأرسطية، تفسيرا شوه المعنى الحقيقي لها، وحرَّف المقصد الأرسطي حتى يحافظ على الفكر الأصيل لأرسطو، وحتى مذاهب المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) فإنها لم تسلم من هذا التصحيح، إذا كان تأويلها للنص الديني لا يتطابق والمقصد الأرسطي، على اعتبار أن الفكر الأرسطي، هو الفكر الحق وما عداه باطل، ولذلك اعتمد المنطق كأداة أساسية في التأويل، أي على القياس البرهاني بشكل خاص، حتى يتسنى له ضبط المقدمات الفلسفية أو الدينية وتصحيحها.

ولذلك وضع للتأويل أسس وقوانين، تمكن المؤول من بلوغ الحقيقة، منها ضرورة الأخذ بالظاهر والباطن في الشريعة الإسلامية، على غرار المتكلمين (المعتزلة) والفلاسفة والمتصوفة، لرفع إشكالات فلسفية ودينية، فالدينية مثل تعارض ظواهر النصوص فيما بينها (مثل آيات الجبر والاختيار، وآيات العدل والجور)، فإنه لإزالة هذا التعارض لابد من تجاوز المعنى الظاهري إلى الباطني، والفلسفي إذا تعارضت الفلسفة مع الشريعة، فإنه لتقويض هذا التعارض لابد من تأويل الشريعة لصالح الفلسفة، على اعتبار أن الحق لا يُضاد الحق.

ومنه فإن تقسيم ابن رشد الناس إلى عامة وخاصة، كان بغرض حماية العامة من تأويلات الفلاسفة، التي ليس في إمكانهم فهمها أو قبولها مما يؤدي إلى تشويش عقيدتهم واضطرابها، وقد يؤول بهم ذلك إلى الكفر، ولذلك على الخاصة أن تحفظ عقيدتهم، بأن لا تطلعهم على التأويلات التي وصلت إليها بمنهجها الفلسفي، وأن تتركهم يؤمنون بالقضايا العملية، التي تحقق لهم السعادة في الدنيا والآخرة.

وحتى يحمي الخاصة من الوقوع في التأويلات الفاسدة، وتحريف الشريعة، قيد تأويلاتهم بقانون محدد، بيّن لهم فيه، ما الذي يؤول وما الذي لا يؤول، من جهة، وكيفية التأويل من جهة أخرى حتى يتحدد مقصد الشارع بدقة، وهو في هذا يقترب من الغزالي إلى حد ما في ضبط عملية التأويل وتقنينها بدقة.

غير أن تقنين التأويل بهذه الكيفية، قد يبعده تماما عن الهرمينوطيقا (غدامير، ريكور)، لأن هذه الأخيرة لا تعير مقصد المؤلف أي اهتمام، حتى تحرر القارئ من قراءة النص قراءة موجهة تهدف إلى اكتشاف مقصد المؤلف كما هو الحال مع ابن رشد، إذ يصبح بإمكان القارئ اكتشاف كل الدلالات المحتملة المتوارية خلف الرمزية، مما يؤدي إلى فائض المعنى، والانفتاح على الآخر، بدلا من الانغلاق على الذات.

كما أن تقييد التأويل بالرجوع إلى عادة العرب في التجوز وعدم الخروج عنها، يجعل التأويل مجرد تفسير وتوضيح، لا إبداع نص جديد، واعتماد العقل وحده في عملية التأويل، دون الأخذ بمتغيرات الواقع ومعطياته الجديدة، يجعل الفكر محافظا على معنى ثابت غير قابل للتجديد.

إلا أننا نجد ابن رشد، أكثر انفتاحا على النص، عندما لا يقر بالإجماع في المسائل العقدية، شأنه في ذلك شأن أغلب العلماء والفقهاء، لأنه من الصعب الوصول إلى اتفاق بين العلماء والفلاسفة في عصر ما، على تحديد الآيات الكريمة التي تقبل التأويل والتي يجب أن تحمل على ظاهرها، كما لا يمكن الاتفاق على منهج محدد لدراسة تلك المسائل ومعالجتها، ولذلك لابد من النظر إلى اختلاف العلماء والفلاسفة في معالجتهم للمسائل العقدية المتعلقة بالفروع لا بالأصول نظرة اختلاف وتنوع، مما يزيد في ثراء الفكر الديني، لا نظرة تكفير كما فعل الغزالي مع الفلاسفة، فيما يخص مسألة قدم العالم وعلم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات.

ولذلك فتح ابن رشد باب الاجتهاد، أمام كل المؤولين (العلماء والفلاسفة) شرط أن يلتزموا بالتقيد بالأصول المتعلقة بجوهر العقيدة الإسلامية، حفاظا على مقصد الشّرع الإسلامي، ذلك أن الجاحد لهذه الأصول كافر، وللمبادئ مُبدِّعْ، أما الاجتهاد على مستوى الفروع فهو مفتوح، والخطأ فيه معذور، وهذا يثبت حق الاختلاف وشرعية التعدد، أي أنه منَحَ المُؤول إمكانية البحث عن الحقيقة في المسائل العَقَدِية دون أن يلزمه بإتباع منهج معين حتى لو أدّى ذلك إلى تعدد الحقائق للمسألة الواحدة، وهو في هذا يقترب إلى حدٍّ ما من المتصوفة، لأنهم يقرون بنسبية الحقيقة وتغيرها من شخص إلى آخر مصدرها الخيال لا العقل، وبهذا يكون التأويل عندهم منفتِحًا على المعنى، الغرض منه اكتشاف مختلف المعاني المتوارية خلف الرّمز، أمّا التأويل عند ابن رشد فهو مسموحا به في الفروع فقط لا في الأصول، ممّا جعل اختلاف الحقيقة بين المؤوِّلين اختلافا عرضيا لا جوهريا، فهو يبحث الحقيقة الصورية الثابتة، بخلاف الهيرمينوطيقا التي تبحث عن الحقيقة كماهية وكينونة.

وعلى هذا فإن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، يندمج فيها الوحي مع حقائق الفلسفة، ولا انفصال بينهما تماما، ولو كان يقول بحقيقتين، لكان لزاما عليه أن يعتمد على منهج آخر، غير المنهج العقلي، يمكنه من وضع شريعة أخرى كالإلهام أو الإشراق، لأن العقل وحده ناقص —في نظره— في حاجة إلى الحقيقة الدينية ليتمكن من استنباط الحقائق العقلية.

ومنه نستنتج، أن برهان الأشاعرة في إثبات الذات الإلهية أنبنى على مقدمات غير يقينية مثل الخلط بين صفات الأشياء والأعداد أو اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد، إذ رأوا أن الأعراض في الشاهد محدثة هذا جعلهم يسقطونها على الغائب الجرم السماوي لإثبات حدوثه بحدوث أعراضه، وهذه النقلة في الحقيقة غير صحيحة لعدم استواء الطبيعتين، مما جعل ابن رشد يلزم القول بقدم العالم لاستحالة تعلق فعل الفاعل بالعدم أو بموجود تم إيجاده من جهة ولانعدام الخلاء كما يقول أرسطو.

كما أن برهان النظّام في إثبات الذات الإلهية، برهان ضعيف لأنه يؤدي إلى القول بانتفاء الحكمة عن الخلق، لقوله بالجواز، أي أن العالم جائز أن يكون على غير هذه الصورة، هذا إلى جانب قوله بأن الجائز محدث والإرادة قديمة يدخله في متاهات ميتافيزيقية لا مخرج له منها.

وعلى ذلك كانت مقدمات ابن رشد للبرهنة على إثبات الصانع (دليل العناية ودليل الاختراع)، مستقاة من الواقع، لتكون أكثر قربا من العامي منه إلى الخاصي، هذا فضلا أن الآيات القرآنية تؤيدها.

وكذلك أنبنى برهانه على وحدانية الله تعالى بالنظر إلى الوجود والتأمل فيه لإدراك مدى انسجام ظواهره وتناسقها ومن ثم إدراك وحدة النظام الذي يخضع له، مما يبين بكل وضوح أن خالق هذا العالم واحد، ولو كان أكثر من ذلك لسادت الفوضى والاضطراب في هذا العالم، غير أن دليل المتكلمين على وحدانية الله لا يفضي إلى تلك النتيجة، لأنه قائم على محالات لاتفاق الآلهة أو عدم اتفاقها كليا أو جزئيا بشكل مطلق، وإن كانت الآيات الكريمة تقيدها بوقت محدد.

انتقد ابن رشد تأويلات المتكلمين حول الصفات الإلهية، لأنها قائمة على قياس الغائب على الشاهد، على الرغم من عدم استواء الطبيعتين، بدليل وصفهم للعلم الإلهي بالقدم لا بالحدوث تنزيها للذات الإلهية عن الجهل أو الغفلة، التي تصدق على العلم الإنساني، إلا أن العلم الإلهي مطلق يكون قبل المحدث أو بعده، كما يؤكد على ذلك ظاهر الشّرع، كذلك فيما يخص الإرادة الإلهية، إذ وصفوها بالقدم، حتى يتجنبوا القول بحدوثها بحدوث المحدَث، رغم أن ظاهر الشّرع يقر بأن الله تعالى يريد الأشياء متى شاء، فإرادته لا يحدّها زمان ولا يمكن وصفها لا بالقِدم ولا بالحدوث، وكذا بالنسبة للكلام الإلهي حيث أنكروا أن يكون الله تعالى فاعلا للكلام، حتى لا يكون حالاً فيه، وبالتالي يكون محلاً للحوادث وهذا لا يجوز، مما دفعهم إلى القول بأن المعنى النفسي قديم واللفظ محدَث، أما المعتزلة فقد خالفتهم في ذلك تماما، إذ أقرَّت أن القرآن هو الألفاظ الموجودة في المصحف ولذلك فهو مُحدث غير قديم، غير أن التأويل الصحيح – في نظر ابن رشد – لهذه الصفة، إن القرآن له معنى قديم ولفظ مخلوق لله تعالى، إلا أنه لا يمكن الفصل بينهما، ولذلك لا يمكن وصف الكلام الإلهي لا بالقدم ولا بالحدوث.

فنَّد ابن رشد كذلك تأويل الأشاعرة لصفتي السمع والبصر، على أن الله تعالى وصف نفسه بهما من جهة التَّمَدُّح، إلا أن ابن رشد يقر بأنه وصف بهما نفسه تعالى من جهة إدراكه للمصنوعات بدليل أنه لا يجوز عبادة من لا يسمع ولا يبصر، كما جاء في الآيات الكريمة.

هذا إلى جانب أن تأويل الأشاعرة لعلاقة الذات بالصفات، من حيث أن الصفات زائدة على الذات، فإن هذا يؤدي إلى التركيب مما يجعل الخالق جسما مركبا من صفة وموصوف، وإذا

كان كل منهما قائما بذاته، فإن هذا يؤدي إلى التعدد ومن ثم إلى الشرك، إلى أنه يوافق المعتزلة إلى حد ما على أن الصفات هي عين الذات شرط أن لا يكون لهما معنى واحدا، أن يكون العلم هو العالم، كما لا يمكن أن يكون للمتضايفان معنى واحد.

ولذلك يقر ابن رشد أنه يجب وصف الذات الإلهية، كما جاء في القرآن الكريم دون تأويل على الوجه الذي يليق بها، أي بصفة مطلقة، وتتريهها تماما عن صفات النقص التي تلحق الإنسان من الغفلة أو النوم أو النسيان إلى غير ذلك.

اختلف ابن رشد مع المتكلمين في نفيهم لصفتي الجسمية والجهة، حتى لا يكون بذلك الله تعالى شبيها بالإنسان، حيث أثبت له تلك الصفتين، بالاستناد إلى القرآن الكريم، لأن الآيات الكريمة تثبت له الساق، والوجه...، كما أن العامة تعجز عن الإيمان بخالق لا يُرى ولا يُحَس ولا يمكن تخيله، ولذلك يرى أنه من الأفضل وصف الله تعالى بأنه نور، فهذا الوصف مناسبا للعامة والخاصة على حد سواء، ومنه يرى ابن رشد أنه بالإمكان إثبات صفة الجهة لله تعالى دون تحديد المكان له تعالى – كما اعتقدت الأشاعرة – على اعتبار أن الجهات المحيطة بالجسم فقط هي التي يمكن أن تكون مكانا له، وإذا ثبت أن الفلك الخارجي ليس خارجه جسم، فهو إذن غير موجود في مكان ومن ثم فالله تعالى غير موجود في مكان لأنه ليس جسما.

أما فيما يخص رؤيته تعالى يوم القيامة، فإن المعتزلة نفتها عنه بنفي الجسمية، أما الأشاعرة فقد أثبتتها له رغم نفي الجهة عنه، مما أوقعها في خلط بين الإدراك العقلي وإدراك البصر، لأن هذا الأخير يشترط الجهة على خلاف الأول. كما أن النَّظَّام والغزالي لم يُوفقا في تأويلهما لإثبات الرؤية بإقرارها بالوجود وحده دون الحالات والصفات، فكيف تُدرك هذه؟ مما يلزمهما الإقرار بوظائف الحواس الأخرى، ولذلك يقر ابن رشد برؤيته تعالى يوم القيامة كما تُرى الشمس باعتباره نور، وهذا ما تبينه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

قوض ابن رشد براهين الأشاعرة في إثبات حدوث العالم أو في إثباتها لصدق النبوة أو الكسب الإنساني أو العدل والجور بالنسبة لله تعالى، لأن مقدمات هذه البراهين غير يقينية، تقودها إما إلى إنكار الحكمة من الخلق، أو التشكيك في صحة النبوة، أو إبطال قدرة الإنسان على تحقيق الفعل، مما يدفعها إلى تجويز وقوع الظلم من الله تعالى – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – غير أن اعتقاد ابن رشد في مبدأ السببية مكنه من تفسير حدوث العالم، من خلال إدراك حقيقة النظام

الذي يحكم الكون وهو نظام سببي بالأساس ينم عن خالق حكيم لهذا الكون، وكذلك تمكن من إثبات صحة النبوة من خلال صدق المعجزة في حد ذاتها، هذا إلى جانب تحديده لحقيقة الفعل الإنساني على أنه مشروط بأسباب داخلية وأخرى خارجية، أي أن حريته محدودة مما مكنه من تفسير العدل الإلهي، على أن الله تعالى عادل بشكل مطلق ولا يجوز عليه الظلم أبدا، أما الجور فإنه ينسب إلى الإنسان وحده لأنه مخلوق من طبيعة مزدوجة خير وشر.

أما فيما يخص البعث فإن ابن رشد، يقر إلى جانب الأشاعرة ببعث النفس يوم القيامة، إلا أنه يختلف معهم في بعث الجسم ذاته لأن مواد الجسم الواحد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى آخر، ولذلك يؤكد على ما قاله الغزالي قد يكون البعث لجسم آخر وليس للجسم ذاته.

حاول الغزالي نقد مقدمات الفلاسفة (ابن سينا) في نفيهم لحدوث العالم، ولكنه لم يتمكن من ذلك تماما، لأن مقدماتهم أكثر يقينا من مقدماته، ذلك أن ابن سينا لا يقول بالقِدم المطلق للمادة، وإنما بالحدوث، إلا أنه لا يمكن تحديد زمان ومكان لهذا الحدوث، فأي تحديد لهما، يستدعي وجود زمان ومكان سابق عليهما، ولذلك فالمادة محدثة بالذات لا بالزمان، فالله تعالى يتقدم الكل بالضرورة. أما الغزالي فإنه يقول بالحدوث المطلق، مما يدخله في متاهات ميتافيزيقية لا مخرج له منها، مثل إلزامه بالقول بتراخي الإرادة، ومن ثم ضرورة وجود مرجح، استدعى وجود المحدث في ذلك الوقت، وعندها يكون فعل الترجيح سابق على فعل الحدوث.

كما حاول الغزالي إلزام الفلاسفة القول بحدوث العالم بمقدمات عدة، ولكنه لم ينجح في ذلك، منها قوله إن العالم محدَث لأنه يمكن حساب دورات الفلك بالنسبة لدورات فلك آخر، غير أن هذا في نظر ابن رشد مستحيل، لأنه لا يمكن حساب دورات الفلك إذا لم تتحقق بالفعل.

وكذلك قوله إن الإمكان مقولة عقلية لا تستدعي موضوعا خارجيا، شأنها في ذلك شأن مقولة الامتناع، غير أن الإمكان عند الفلاسفة من المقولات الصادقة التي تستدعي موضوعا خارج النفس كما هو الحال مع مقولة الامتناع، فالإمكان عندهم ليس مجرد خروج الجسم من الإمكان إلى الفعل، لأن الجسم إذا خرج إلى الفعل ارتفع الإمكان، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة، فالمادة المتكون منها هذا الجسم هي التي تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بمعنى أن المادة الأولى أزلية.

هذا إلى جانب أن الغزالي لا يقر بأبدية العالم، إذ قدم عدة انتقادات للفلاسفة على ذلك، إلا أنها كانت ضعيفة منها قوله إن قولكم " كان الله ولا عالم "، يعني أن هناك مستقبلا ومادام هناك مستقبلا هناك ماض بالضرورة، إلا أن وجودهما عند ابن رشد مشروط بوجود شيء قابل للحركة وإلا كان وجودهما وهما، ولو لم تكن الحركة ممكنة ثم وجدت لا أدى هذا إلى انقلاب طبيعة الممكن من العدم إلى الوجود وهذا مستحيل.

ومنه فللخروج من هذا المأزق الفلسفي لابد من الإقرار أنه مادام المفعول مُسَاوِقًا دائما لفعل الفاعل، وأن هذا الفعل لم يدخل في الزمان الماضي أبدا فكذلك مفعوله ومن ثم فلا أول للعالم ولا آخر له، فحتى لو كان الفعل بما هو فعل محدث فهو كذلك قديم، لأن هذا الفعل المحدث لا أول له ولا آخر.

انتقد ابن رشد نظرية الفيض التي قال بها الفلاسفة (ابن سينا)، كما انتقدها من قبله الغزالي، انطلاقا من قول ابن سينا " إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد "، ذلك أنه بهذا المبدأ قيد فعل الفاعل (الله تعالى) وهو في الحقيقة مطلق، لا يختص بمفعول دون آخر، فالله تعالى هو خالق الوحدة والكثرة معا، فالعقول المفارقة هي المحركة للأجرام السماوية، وهذه الأخيرة تتحرك طاعة لها ومحبة، لأنه في طاعتها طاعة الله تعالى.

برهن ابن سينا على وجود المحرك الأول من خلال مبدأ " الواجب والممكن "، إلا أن هذا البرهان في نظر ابن رشد، استند إلى مقدمة عامة لم تتحدد فيها طبيعة الممكن بدقة لأنه إذا كان يقصد به ما له علة من الأشياء الضرورية، فإن الأمر يتسلسل إلى ما لانهاية من العلل، ولا تنتهي من ذلك إلى علة واجبة الوجود، وحتى ننتهي إلى هذه النتيجة لابد من انقسام الممكن إلى المادة الأزلية والمادة المحدثة.

ولذلك يرى ابن رشد أن برهان الحركة هو من أوثق البراهين لإثبات المحرك الأول، ذلك إن المادة في حاجة إلى محرك يخرجها من القوة إلى الفعل عن طريق فعل التحريك، وهذا لن يتم إلا من طرف المحرك الأول، وهو في هذا يتفق مع أرسطو .

اعتقد ابن سينا أن الوجود أمر زائد على الماهية، لأنه لو لم يكن كذلك، لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط، وهذا لا يجوز لأنه سيكون بذلك ممكن الوجود لا واجب الوجود.

إلا أن ابن رشد يرى أن معنى الَماصَدَق، أن يكون للشيء وجود في الواقع، ومن ثم فهذه المعرفة سابقة على معرفة ماهيته، وإذا كانت الماهية سابقة على الوجود فهي مجرد شرح اسم من الأسماء، أما إذا كان الماصدق موجودا حقا لكان هناك ماهية وحَدْ.

ومنه فإذا كان الموجود عَرَض من أعراض الماهية، حسب اعتقاد ابن سينا فلا يكون له وجود في الخارج، وإذا كان له وجود في الخارج، فهل يدل على الماصَدَق أم على عّرَضْ موجود في ذلك العرض ومن ثم تتعدد الأعراض إلى ما لانهاية، وهذا مستحيل.

ولذلك اعتقد ابن رشد أن هذا ما حاول الغزالي تفنيده في رده على ابن سينا، أنه لا يجوز أن يترتب المبدأ الأول من ماهية وعَرَض، إلا أن ذلك لا يجوز على كل الموجودات فضلا عن المبدأ الأول.

اتفق ابن رشد مع ابن سينا على أن معنى الذات والصفات شيئا واحدا، وأنهما ذاتا واحدة، واختلف في ذلك مع الغزالي، لأنه يقول بأن الصفات غير الذات مما يؤدي إلى التركيب ومن ثم إلى الشِّرْك.

غير أنه لم يوافق ابن سينا لقوله بأن العِلم الإلهي كلي، لأنه بذلك يكون شبيها بالعِلم الإنساني، فهو يكون كليا عند تجريده من الجزئي، أما العلم الإلهي فهو مُطلق ولا يمكن للعقل الإنساني تكييفه، .

كما أن ابن رشد أقر بموقف ابن سينا، بأن النفس واحدة من حيث طبيعتها وأنها تنقسم فقط لتعلقها بالأبدان، وإن كان الغزالي قد فند ذلك، لأنه يؤدي إلى القول أن لدينا نفس واحدة، مما يجعل معارفنا واحدة، إلا أنه من غير المعقول – في نظر ابن رشد – أن تكون هناك نفس توحدنا وأخرى تميزنا وهما من النوع نفسه فهذا تناقضا صارخا.

يقول ابن رشد كذلك بوحدة العقل، لكن داخل الإنسان لا خارجه كما هو الحال مع ابن سينا، فهو يقسم العقل إلى هُيولاني وفعال، على مستوى الوظيفة فقط أما بالفعل فهما شيئا واحدا

وهما أزليان، ومعنى الاتصال عنده يختلف عن المعنى الذي تحدده المتصوفة له، ذلك أنه يعني اتصال العقل الفعَّال بالمعقولات الهيولانية بهدف تجريدها ومن ثم ترتيبها والحكم عليها، وهي من جهة اتصالها بالهيولى فاسدة، ومن جهة اتصالها بالعقل الفعّال خالدة أزلية.

ينتقد ابن رشد كذلك قول ابن سينا بحدوث النفس، لأنه لا يمكن تفسير بقائها عند فناء الجسم، ولذلك كان عليه القول بالحدوث الإضافي لا بالحدوث الحقيقي، لأن الأنفس بالنسبة لابن رشد لها وجود قبل البدن، وهذا ما يفسر بقاءها رغم فساد الجسم.

كما انتقد الغزالي لمحاولته التشكيك في برهان الفلاسفة على رُوحانية النفس ذلك أنه إذا كانت الصور الجزئية تقبل الانقسام لاتصالها بصور شخصية – حسب اعتقاد الغزالي – فهذا لأن مصدرها الحس لا العقل، فالكليات العقلية لا تقبل الانقسام تماما، ومن ثم فمحلها ليس جسما من الأجسام وإنما قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها.

كما أن النفس ليست مادية لأنها لا تملك عضوا أو مكانا محددا في الدماغ كما هو الحال مع التذكر، والخيال، والذكاء... يقوم بفعل التَّعقُّل، بدليل أن الإنسان قد يفقد بعض الأعضاء أو نصفها ومع ذلك يبقى مُتعقلا للأشياء كما أن الأعضاء قد تتعطل عن وظيفتها أثناء النوم ولكنها عند الاستيقاظ تسترجع حيويتها مما يبين أن النفس روحانية. هذا فضلا عن الاختلاف الواسع بين العقل والحس وفي مقدمتها أن الأول يعقل ذاته والأشياء الأخرى، أما الثاني فلا يعقل نفسه وإن كان يدرك الأشياء الأخرى.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

I. أ. القـــرآن الكـــريم

ب. الحديث النبوي الشريف

II. مؤلفات ابن رشد:

أ. بـــالعـــربيـــــة:

1. ابـــــن رشـــــد :فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتـــصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المـــشروع محمـــد عابـــد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بـــيروت، لبنـــان، ط1، نوفمبر 1997.
2. ---------: الأثار العلوية –ضمن رسائل ابن رشد–، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، ط1، 1366هـــ-1947م.
3. ---------: السماء والعالم –ضمن رسائل ابن رشد–، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباء الدكن، 1366هـــ-1947م.
4. ---------: السماء والعالم ورسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليـــق رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبنـــاني، بـــيروت، ط1، 1994.
5. ---------: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مـــدخل ومقدمـــة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد محمد عابد الجـــابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آذار/مارس 1998.
6. ---------: تلخيص كتاب النفس، المجلس الأعلى للبحوث العملية، معهـــد ميخيل أمين، المعهد الإسباني العربي للثقافة، (د.ت).
7. ---------: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967، ج3.

8. ---------: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1960.
9. ---------: تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، (د.ت).
10. ---------: تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق سالبادور غومث نوغاليس، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، معهد ميغيل آسين (المعهد الإسباني العربي للثقافة)، مدريد، 1985.
11. ---------: تهافت التهافت مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آب/أغسطس 1998.
12. ---------: رسالة في السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
13. ---------: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
14. ---------: كتاب البرهان، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، م5.
15. ---------: كتاب الجدل والمغالطة، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، م6-7.
16. ---------: كتاب النفس –ضمن رسائل ابن رشد–، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، ط1، 1366هـ-1947م.
17. ---------: مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشر وتحقيق وتقديم: فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950.

ب. بـــالأجنبيـــة

1. Averroès: Grand commentaire de la métaphysique (livre bêta) présentation et traduction de L. Bauloye, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002
2. Averroès: L'intelligence et la pensée sur le de anima, traduction par Alain De Libra, G F Flammarion, 2ème édition corrigée, Paris, 1998.
3. Maïmenid: Averroès une correspondance rêvée, traduit de l'hébreu par Philippe Bobichon, présentation par Corette Sirat, Maisonneuve, larose, Francen, Paris, 2004.

ثانيا: قائمة المراجع

أ. بالعربية:

1. ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، (د.ط)، القاهرة، (د.ت)، ج1،.1963.
2. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقـــول، ضـــبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هــ-1997م، ج6.
3. ابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، دار السلفية، 1351هـــ.
4. ابن تيمية: مجموع فتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعـــارف، الرباط، المغرب، (د.ت)، ج3.
5. ابن جرير الطبري (أبو جعفر محمد): تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القـــرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، سنة 2000، ج6.
6. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة الخانجي، القاهر ة، 1354هـــ،ج1.
7. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعه لجنة من العلماء، دار الحديث، ط1، 1404هـــ/1984م، ج7.
8. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت).
9. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار الفكر، 1400هـــ/1980، ج1.

10. ابن حزم: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، من كتاب "محاسن الإسلام وشرائع الإسلام لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري"، الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1406هـ-1985م.
11. ابن سينا : الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا ،دار الفكر العربي ،ط1، 1949.
12. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط2، القسم الثالث.
13. ابن سينا: الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، طبعة سليمان دنيا، القاهرة، 1949.
14. ابن سينا: الشفاء (كتاب الإلهيات)، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ/1960م، ج1.
15. ابن سينا: المبدأ والمعاد، باهتمام عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشيكاه مك كيلأ، طهران، 1984.
16. ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، ج2.
17. ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات،نشره محي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1958م، ج2.
18. ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، طبعة أمين هندية، القاهرة، 1908.
19. ابن سينا: رسالة العروس، نشره شاركوتس، مجلة الكتاب المصرية، القاهرة، 1952.
20. ابن سينا: رسالة في إثبات النبوات لابن سينا، حققها وقدم لها ميشال مدمورة، دار النهار للنشر بيروت، ط2، 1991.
21. ابن سينا: شرح مقالة اللام (ضمن أرسطو العرب)، حققها عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه ارسطو عند العرب، القاهرة، 1948.
22. ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، م2.
23. ابن عربي: الفتوحات المكية، بولاق ،1887،ج1.

24. ابن قيم (الجوزية الدمشقي):مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصره الشيخ محمد الموصلى، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، (د.ت).
25. ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، قدم له حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، 1398هـ.
26. أبو البركات البغدادي (ابن ملكا): كتاب المعتبر في الحكمة، طبعة حيدر أباد، سنة 1357هـ، ج3.
27. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1996، ج2.
28. أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، ط2، 1999.
29. إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم: عليوش عبود، طبعة المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، موفم للنشر، 1992، ج4.
30. أرسطو: في السماء والآثار العلوية، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1.
31. أرسطو: في النفس، أرجعها إلى أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت، لبنان، 1953.
32. الألوسي (شهاب الدين محمد): تفسير الألوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، المنيرية، (د.ت).
33. الإمام يحي بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، د.ت، ج1.
34. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، صبيح، القاهرة ، 1988م، ج2.
35. الباقلاني (القاضي أبو بكر): التمهيد في الرّد على الملحِدة والمَعطِّلة والرَّافضة والخَوَارجْ والمُعتزِلة، تقديم محمود محمد الخذيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948م.

36. البدخشي (الإمام محمد بن الحسن): مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي نهاية السول، كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، (د.ت)، ج3.
37. البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1980.
38. بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، ضمن كتاب الهرمينوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2 ، 1993.
39. بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد زدة-حسان بوقيبة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1425هـ-2004م.
40. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2003.
41. ج.روبرت بات اليسوعي: الخيال الرمزي، كولريدج والتقليد الرومانسي، ترجمة عيسى علي العاكوب، وخليفة عيسى الغرابي، الدراسات الأدبية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1992.
42. الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ/1981م.
43. جعفر آل ياسين: ابن سينا فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي)، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م.
44. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشرازي ومكانته في تحديد الفكر لفلسفي في الإسلام، بيروت، 1979.
45. جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986.
46. جولد تسهر (اجنتس):مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت ،لبنان، ط2 ،1403هـ /1983م.
47. الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق سامي النشار وآخرون، دار لُمعارف، الإسكندرية، 1969.
48. الجويني: العقيدة النظامية، تعليق محمد زاهر الكوثري، مطبعة الأنوار، 1948م.

49. الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البـــاي الحلـــبي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1979.
50. الجويني: كتاب الإرشاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريـــا عمـــيرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
51. الجويني: لُمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنـــشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.
52. الحبيب الفقي: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي (القاضي النعمـــان)، مركـــز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، (د.ت.
53. حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، م1 (الشرح).
54. الرازي (فخر الدين): أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي الـــسقا، مكتبـــة الكليـــات الأزهرية، القاهرة 1406هـ_1986م.
55. الرازي (فخر الدين): المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي الـــسقا، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، 1407هـــ/1987م، ج1.
56. رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959.
57. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم المكتبة العـــصرية، صـــيدا، بيروت، (د.ت)، ج2.
58. الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.
59. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوســـطى، دار الثقافـــة للنـــشر والتوزيع، 1983.
60. ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، عين مليلية، الجزائر، 2002.
61. السّلمى (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبـــة الخـــانجي، القاهرة، ط3، 1986.
62. السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله): عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1403هـــ/1983م.

63. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة،1935م، ج2.
64. السيوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1969، ج1.
65. الشريف رضا: تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له وصنع فهارسه محمد عبد الغني حسن، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م.
66. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاءه، القاهرة، 1387هـ-1968م، ج1.
67. الشهرستاني: كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة.
68. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط2، 1413هـ/1993م.
69. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1.
70. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقوية التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994.
71. طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، ط1، 1424هـ-2003م.
72. طه عبد الرحمن: روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
73. عارف تامر: تهميش كتاب أساس التأويل، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت).
74. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1980.
75. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1968.
76. عبد الرحمن التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، 1998.
77. عبد المجيد الزنداني: كتاب توحيد الخالق، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1425هـ-2004م، ج3.

78. علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
79. علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995.
80. عمار عامر: مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة، دمشق، ط1، 1998.
81. عمارة ناصر: اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، منشورات الاختلاف، دار الفارابي، الجزائر، ط1، 1428هـ-2007م.
82. غدامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف الجزائر، المركز الثقافي العربي، ط2، 1427هـ-2006م.
83. الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د.ت)، ج1.
84. الغزالي (أبو حامد): الأربعون في أصول الدين، الجندي، 1383هـ.
85. الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد، الجندي، (د.ت).
86. الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية، مطبعة حجازي، القاهرة، ط1، (د.ت).
87. الغزالي (أبو حامد): المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت)، ج1.
88. الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، دار المشرق ، بيروت، لبنان، ط4، 1990.
89. الغزالي (أبو حامد): جواهر القرآن، تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا القباني، قصر الكتاب، البليدة، ط3، 1404هـ/_1984م.
90. الغزالي (أبو حامد): معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت)
91. الغزالي (أبو حامد): معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1379هـ/1960م.
92. الغزالي (أبو حامد): ميزان العمل، الجندي، (د.ت).
93. الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

94. فتحي المسكين: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 2005.
95. القاضي النعمان (ابن حيون التميمي المغربي): كتاب أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت).
96. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، رؤية الباري، تحقيق مصطفى حلمي، أبو الوفا التفتازاني، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، مطبعة مخيمر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، ج4.
97. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمان بوزيدة، موفم للنشر، 1990م، ج2.
98. الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978.
99. ليون جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، القاهرة، 1945.
100. محمد الصابوني: صفوة التفاسير، المرجع السابق، القسم العشرون (تفسير جزء عم).
101. محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، ج1.
102. محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت-لبنان، ط1، 1988.
103. محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.
104. محمد المصباحي: مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.
105. محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة، بيروت، ط1، فبراير 1990.
106. محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى "تفسير المنار" للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972، ج3.
107. محمد عابد الجابري: ابن رشد: سيرة وفكر (دراسة ونصوص)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988.
108. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.

109. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بـــيروت، 1986.
110. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلـــسفي، المركـــز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1986.
111. محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، القرآن الكريم، بيروت، ط1، 1401هــ-1981م، القسم العشرون، تفسير جزء عم.
112. محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، القسم العشرون، (تفسير جزء عم)، ط1، 1401هــ-1981م.
113. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشـــد وفلاســـفة العـــصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 1959.
114. محمدالسيد الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل،منشورات المكتبـــة العصرية، صيدا، بيروت، 1393هــ /1973م.
115. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، ط4، 1969.
116. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، مكتبـــة الأنجلو مصرية، ط2.
117. المراكشي (محيي الدين أبي محمد عبد الواحد بن علي التميمي): المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978.
118. النسفي (عبد الله بن أحمد بن محمود): تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج8.
119. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.
120. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابـــن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5ن 2003.
121. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقـــافي العـــربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1998.

122. الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي (كلية الآداب، سوسة) الجمهورية التونسية، ط1، 1998.
123. وليد منير: النص القرآني من الجملة إلى العلم، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالم للفكر الإسلامي، القاهرة، 1423هـ/2003م.
124. يوسف مرة: العلوم الطبيعية في القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1387هـ-1968م.

ب. بالأجنبية:

1- Abdurrahmân Badawi: Averroès (Ibn Rushd), librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1998

2- Abou Yaarub Al Marzouki: Le concept de causalité chez Gazali, Edition Bousslama, Tunis, 1ere édition

3- Alain De Libera: Averroès, l'islam et la raison, traduction de Marc Geoffroy, G.F. Flammarion, Paris, 2000, p136.

4- Alain Delibra et autres: Averroès et averroïsme, presses universitaires de France, 1991

5- *Ali Benmakhlouf: Averroès, Société d'édition les Belles Lettres, Paris, 2003*

6- *Aristote:les secondes analytiques Organon IV, présentation et traduction par Pierre Pellegrin, édition Flammarion France, 2005*

7- Dominique Urvoy: Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion, France, 2008

8- Ernest Bloch: Avicenne et la gauche aristotélicienne, Traduit de l'allemand par Claude Maillard, édition Premières Pierres, 2008

9- Gadamer (Hans Georg): Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. Pierre Fruchon, edit. Seuil, Paris, 1996

10- Georges Gusdorf: Les origines de l'herméneutique, Bibliothèque scientifique Payot, France, 1988

11- Jean Crodin: De Gadamer à Ricœur- peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique, In: Paul Ricœur de l'homme faillible à l'homme capable, coordonné par Gaëlle Fiasse, Presses Universitaires de France, 2008

12- Jean Jolivet: Divergences entre les métaphysiques d'ibn Rushd et d'Aristote.

13- L. Gauthier: Théorie d'Ibn Rochd, (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Vrin, Paris, 1909

14- M. Allard: Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création, bulletin d'études orientales (B.E.O), Damas, 1952

15- Munk (c): Ibn Rochd dans Mélanges de philosophie juive et arabe, J.Vrin, Paris, 1988

16- P.Ricoeur: De l'interprétation: essai sur Freud, SEUIL, Paris, 1965

17- Roger Arnaldez: Averroès un nationaliste en islam, Editions Balland, Paris, 2ème édition, 1998

18- Thomas D'aquin: Contre Averroès, traduction d'Alain De Lebera, G F Flammarion, Paris, 1994

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

1. بالعربية:

1. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965

2. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1366هـ، ج1، مادة أول.

3. ابن منظور: معجم لسان العرب، طبع المطبعة الأميرية سنة 1302هـ، ج13، مادة أول.

4. أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسيني الكفومي): كتاب الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة ، بيروت، 1998م.

5. الأزهري: معجم تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الأبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1966، ج15، مادة أول.

6. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خلي، تعهده وأشرف عليه حصرا أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001، م2.

7. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1978، ج1.

8. الزبيدي:تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1306هـ،ج7، "مادة أول".

9. عبد الحليم منتصر وآخرون: المعجم الوسيط، قام بإخراجه من الطبعة إبراهيم أنيس وآخرون، ط2، ربيع الأول 1392هـ /مايو1972، ج1.
10. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، الحلبي، 1952م، ج3.
11. مجدي وهبه وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1984.
12. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، م1(الاصطلاحات والمفاهيم).

2. بالأجنبية:

1. Ali Benmakhlouf: Le vocabulaire d'Averroès, ellipses, Paris, 2007
2. Jean Crash: L'herméneutique et la philosophie In Encyclopédie philosophique universelle, tome IV, édit: P.U.F, Paris, 1998
3. Jean Pierre Zarader: Le vocabulaire des philosophes philosophie moderne XIX[e] siècle, préface de Bernard Bourgeois, Ellipses édition marketing S.A, 2002, Tome 3
4. Louis Marie Morfaux et Jean Lefranc: Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Armand Colin, Paris, 2005

رابعا: المجلات والندوات والمؤتمرات:

1. بالعربية:

1. أحمد محمد جلي: العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد، ضمن مؤتمر ابن رشد، مرجع سابق، ج2.
2. ارنست وولف-كازو: ابن رشد والتراث الهرمينوطيقي الألماني، ترجمة قسم الترجمة في مجلة الأديب المعاصر العراقية، ضمن مجلة "الملتقى" شهرية تعنى بالثقافة والفكر والأدب، ع5-6، س2003.
3. بول ريكور: البلاغة والشعر الهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، ضمن مجلة فكر ونقد.

4. البير نصري نادر: مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشديين اللاتينيين، ضمن مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، 1978م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج2.
5. عبد السلام حيمر: حول مفهوم التأويل، ضمن مجلة الملتقى، مجلة شهرية تعنى بالثقافة والفكر والأدب، ع5-6 س3-2000، تصدر عن ملتقى مراكش.
6. عبد المجيد الصغير: المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ضمن مجلة أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي بجامعة محمد الخامس، المؤسسة
7. علي أومليل: السلطة السياسية والسلطة العلمية (الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد)، ضمن ندوة أبو حامد الغزالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم9.
8. محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، م27، ع4، ابريل/يونيو1999.
9. محمد أركون: الإسلام والحداثة، ضمن مجلة التبيين، العدد 2-3، 03،1990.
10. محمد أركون: وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، ترجمة مروان القنواتي مع مراجعة المؤلف، صدرت هذه المقالة باللغة الفرنسية في مجلة Diovene، عدد93، 1976.
11. هانس غيورغ غدامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ترجمة وتقديم: م.ش.ز،ضمن مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد16، فبراير1999، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

2. بالأجنبية:

1. Alfred L. Ivry: Conjunction in and of Maïmonid and Averroès , in Averroès et les Averroïsmes juif et latin, actes du colloque international, Paris (16-18 juin 2005), Edités par J.B Bernet, Brepols Publishers n.v, Turnhout, Belgium, 2007
2. Barbara Canova: Aristote et le Coran dans le Kitab al-kasf àn manahig al-adilla d'Averroès, in Averroès et les Averroïsmes juif et latin, actes du colloque international, Paris (16-18 juin 2005),

Edités par J.B Bernet, Brepols Publishers n.v, Turnhout, Belgium, 2007

3. M.Geoffroy: Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la "Jonction", , in Averroès et les Averroïsmes juif et latin, actes du colloque international, Paris (16-18 juin 2005), Edités par J.B Bernet, Brepols Publishers n.v, Turnhout, Belgium, 2007
4. Massimo Campaniné: Averroès hermeneutics of the Qur' an, in Averroès et les Averroïsmes juif et latin, actes du colloque international, Paris (16-18 juin 2005), Edités par J.B Bernet, Brepols Publishers n.v, Turnhout, Belgium, 2007
5. Richard C.Taylor: Intelligibles in act in Averroes, in Averroès et les Averroïsmes juif et latin, actes du colloque international, Paris (16-18 juin 2005), Edités par J.B Bernet, Brepols Publishers n.v, Turnhout, Belgium, 2007

خامسا: الرسائل الجامعية

1. ساعد خميسي: الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية (أطروحة مقدمة لنيل درجـــة دكتوراه الدولة)، جامعة قسنطينة، الجزائر، سنة 2005-2006.

سادسا: الويبغرافيا:

1. http://www.sonnaonline.com/Search.aspx?Text.25/04/2009.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- فهرس الأعلام

فهرس الآيات القرآنية

فهـــــرس الآيـــــات

	﴿...هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ...﴾		
	﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ...﴾	166	292
	﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾	182	305
	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾	191	60، 197، 198، 312
المائدة	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ...﴾	73	233
الأعراف	﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾	52	14
	﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾	53	14، 17
	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ...﴾	157	289
	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...﴾	158	289
	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾	172	198، 306.
	﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾	185	60، 194
يونس	﴿وَالَّذِينَ كَسَبُواْ السَّيِّئَاتِ...﴾	27	291
	﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾	38	15
	﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾	39	15، 17
	﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾	44	305

هود	﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾	7	88، 91، 129
	﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ...﴾	13	284
يوسف	﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾	6	15
	﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾	21	15
	﴿غَلَّقَتِ الأَبْوَابَ﴾	23	37
	﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ المُحْسِنِينَ﴾	36	15
	﴿قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾	37	15
	﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ﴾	44	15
	﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾	45	15
	﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى العَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾	100	15
	﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ المُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾	101	15
	﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾	111	61، 62.
الرعد	﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾	08	291
	﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ...﴾	11	296
	﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾	19	38
إبراهيم	﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ...﴾	4	305
	﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾	48	129
الحجر	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾	9	147

301	12	﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...﴾	النحل
237	17	﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ...﴾	
87، 165، 185، 220	40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ " ﴾	
79	44	﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	
70	125	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	
182	12	﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا " ﴾	الإسراء
15	35	﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	
99	36	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	
205، 206	42	﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾	
198، 207.	44	﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾	
284	59	﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ...﴾	
307	60	﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ...﴾	
94، 244، 475.	85	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا " ﴾	
284، 289	88	﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾	
284	90	﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا﴾	

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
	﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَراً رَّسُولاً﴾	93	284
الكهف	﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾	78	16
	﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾	82	16
مريم	﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً "﴾	17	103
	﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾	42	230
	وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾	64	218
طه	﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى﴾	52	238
الأنبياء	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	22	205، 206
	﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾	23	309
	﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَّحْفُوظاً...﴾	32	270
	﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلاَ يَضُرُّكُمْ﴾	66	230
الحج	﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ﴾	37	95
	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾	73	193، 302
المؤمنون	﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	91	205، 209
	﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾	115	312
النور	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾	35	245
الفرقان	﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً﴾	58	238
	﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِيراً﴾	61	195

النمل	﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ...﴾	65	297
	﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾	88	274
القصص	﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ...﴾	71	301
	﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ...﴾	73	301
العنكبوت	﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ"﴾	45	94
	﴿مَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَّرْتَابَ المُبْطِلُونَ﴾	48	289
الـــروم	﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾	19	38
	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾	30	239، .306
لقمـــان	﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً﴾	20	76
السجـــدة	﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾	05	251
	﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ القَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾	13	305، 306، 310
الأحزاب	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾	72	95
سبـــأ	﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ...﴾	03	332، 333
فـــاطـــر	﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ...﴾	8	306
	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ...﴾	10	243
	﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾	28	182
	﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾	41	239

يس	﴿وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾	22	312
	﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَباًّ فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ"﴾	33	198
	﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ...﴾	78	314
	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾	80	315
الصافات	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	96	302
	﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾	164	373
ص	﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾	27	311

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الزمر	﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...﴾	7	306
	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾	9	76
	﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...﴾	42	318، 475
النساء	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾	59	14
	﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ...﴾	78	292
	﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ...﴾	79	292
	﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ... وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾	163-164	286
	﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ...﴾	162	286
	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾	164	223
	﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾	166	286
	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَّكُمْ...﴾	170	286
	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً﴾	174	286
غافر	﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾	57	239، 255
فصلت	﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾	11	88، 91، 129، 190
	﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...﴾	12	373

	﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى...﴾	17	291.
	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾	53	388
الشورى	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	11	237، 241
	﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾	30	291
	﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾	34	291
	﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ...﴾	51	221، 223
الزخرف	﴿"إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ، إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾	27-26	171
الدخان	﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ...﴾	03	243
الجاثية	﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ...﴾	13	301
الأحقاف	﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ...﴾	09	286
محمد	﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...﴾	30	222
الذاريات	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	56	312
النجم	﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾	10-09	223
القمر	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾	49	291
الرحمن	﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾	02	228
	﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾	04	228
الحديد	﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾	3	75
	﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾	22	291

الحشر	﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾	2	60، 61.
الأنعام	﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾	59	218، 297، 299
	﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾	75	60، 171.
	﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾	76	171
	﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	79	171، 196
	﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ "﴾	120	75.
	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...﴾	103	256.
الجمعة	﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ...﴾	02	289
الملك	﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾	03	274، 275
	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	14	215
	﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾	16	252
الحاقة	﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾	17	251
المعارج	﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...﴾	04	243، 251، 252
المدثر	﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ...﴾	31	311
القيامة	﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾	36	312
	﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً ، وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً ، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً ، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً ، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً ، وَجَعَلْنَا	6-16	194، 195،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
	سِرَاجاً وَهَّاجاً ، وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً، لِنُخْرِجَ بِهِ حَباًّ وَنَبَاتاً، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً ﴾		
النبأ	﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً ﴾	9	270
	﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾	10-11	269
	﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً ، وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً﴾	12-13	270
	﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً، لِنُخْرِجَ بِهِ حَباًّ وَنَبَاتاً، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً ﴾	14-16	271
عبس	﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾	24	195
	﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَباًّ﴾	25	195
	﴿.. ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقاًّ ، فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَباًّ، وَعِنَباً وَقَضْباً، وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً ، وَحَدَائِقَ غُلْباً، وَفَاكِهَةً وَأَباًّ، مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾	26-32	195
الطارق	﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾	5-6	196
الغاشية	﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾	17	60، 196
	﴿وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾	18	196
	﴿وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾	19	196
	﴿وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾	20	196
الفجـــر	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفاًّ صَفاًّ﴾	22	244

فهرس الأحاديث

فهـــرس الأحـــاديـــث

▪	سبعين حجابا من نوره	ابن عباس	246
▪	إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم	ابن عباس	262
▪	بعثت إلى الحمر والأسود	ابن عباس	289
▪	ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة	أبو هريرة	290
▪	كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه.	أبو هريرة	292، 306
▪	خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون	عمر بن الخطاب	292
▪	سبعين حجابا من نوره		246
▪	إن ربكم ليس بأعور		245
▪	إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم		257

فهرس الأعلام

فهــــرس الأعـــلام

ـأـ

–ب–

–هـ–

–ي–

فهرس الموضوعات

فهـــــرس الموضـــوعـــات:

ملخص الرسالة:

إنّ مفهوم التأويل لم يتطور منذ القرن السابع للهجرة، هدفه بلوغ اليقين، على أن يكون المعنى الباطني مؤكِّدًا لما جاء في الكتاب والسنّة لا مخالفًا لهما، وإن كان هذا لا يصدقُ على الشِّيعة والمتصوِّفة، فالتأويل عندهما حرا لا يخضع لأية شروط أو قوانين، سواء أكانت معرفية أو لغوية. أما التأويل في الفكر العربي المعاصر فقد بدأت تظهر بعض البوادر لتجديد مفهومه حتى يستجيب لحركية الواقع وطموحات المجتمع ومن ثمة الخروج من أزمة اليقين والانفتاح على المعنى للحصول على دلالات متعددة للنَّص الواحد. غير أنّ مفهوم التأويل في الفكر الغربي المعاصر اتّخَذ عدّة مفاهيم جديدة، كل مفهوم منها يعتمد على آليات تختلف عن آليات المفهوم الآخر ممّا يؤدي إلى وجود تأويلات عِدّة تتصارع فيما بينها حول تقديم فهم جديد للواقع وفتح مجال أوسع للتّعبير عن آفاق المجتمع وتطلعاته.

. أما ابن رشد فإن فكره ظل سجين الفكر الأرسطي إلى حد ما، حيث اعتمد التأويل بمفهوم التفسير، وإن كان لكلٍّ منهما مجاله، فمجال التفسير هو النص الفلسفي أما التأويل فليس له مجال محدّد. وهذا لأن هدفه لم يكن إبداع نص جديد لم يقله المؤلف –على مستوى النص الفلسفي الأرسطي–، وإنما كان هدفه تصحيح كل الفلسفات التي سعت إلى تفسير الفلسفة الأرسطية، تفسيرا شوه المعنى الحقيقي لها، وحرَّف المقصد الأرسطي حتى يحافظ على الفكر الأصيل لأرسطو، وحتى مذاهب المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) فإنها لم تسلم من هذا التصحيح، إذا كان تأويلها للنص الديني لا يتطابق والمقصد الأرسطي، على اعتبار أن الفكر الأرسطي، هو الفكر الحق وما عداه باطل، ولذلك اعتمد المنطق كأداة أساسية في التأويل، أي على القياس البرهاني بشكل خاص، حتى يتسنى له ضبط المقدمات الفلسفية أو الدينية وتصحيحها.

ولذلك وضع للتأويل أسس وقوانين، تمكن المؤول من بلوغ الحقيقة، منها ضرورة الأخذ بالظاهر والباطن في الشريعة الإسلامية، على غرار المتكلمين (المعتزلة) والفلاسفة والمتصوفة، لرفع إشكالات فلسفية ودينية، فالدينية مثل تعارض ظواهر النصوص فيما بينها (مثل آيات الجبر والاختيار، وآيات العدل والجور)، فإنه لإزالة هذا التعارض لابد من تجاوز المعنى الظاهري إلى الباطني، والفلسفي إذا تعارضت الفلسفة مع الشريعة، فإنه لتقويض هذا التعارض لابد من تأويل الشريعة لصالح الفلسفة، على اعتبار أن الحق لا يُضاد الحق.

ومنه فإن تقسيم ابن رشد الناس إلى عامة وخاصة، كان بغرض حماية العامة من تأويلات الفلاسفة، التي ليس في إمكانهم فهمها أو قبولها مما يؤدي إلى تشويش عقيدتهم واضطرابها، وقد يؤول بهم ذلك إلى الكفر، ولذلك على الخاصة أن تحفظ عقيدتهم، بأن لا تطلعهم على التأويلات التي وصلت إليها بمنهجها الفلسفي، وأن تتركهم يؤمنون بالقضايا العملية، التي تحقق لهم السعادة في الدنيا والآخرة.

وحتى يحمي الخاصة من الوقوع في التأويلات الفاسدة، وتحريف الشريعة، قيد تأويلاتهم بقانون محدد، بيّن لهم فيه، ما الذي يؤول وما الذي لا يؤول، من جهة، وكيفية التأويل من جهة أخرى حتى يتحدد مقصد الشارع بدقة، وهو في هذا يقترب من الغزالي إلى حد ما في ضبط عملية التأويل وتقنينها بدقة.

غير أن تقنين التأويل بهذه الكيفية، قد يبعده تماما عن الهرمينوطيقا (غدامير، ريكور)، لأن هذه الأخيرة لا تعير مقصد المؤلف أي اهتمام، حتى تحرر القارئ من قراءة النص قراءة موجهة تهدف إلى اكتشاف مقصد المؤلف كما هو الحال مع ابن رشد، إذ يصبح بإمكان القارئ اكتشاف كل الدلالات المحتملة المتوارية خلف الرمزية، مما يؤدي إلى فائض المعنى، والانفتاح على الآخر، بدلا من الانغلاق على الذات.

كما أن تقييد التأويل بالرجوع إلى عادة العرب في التجوز وعدم الخروج عنها، يجعل التأويل مجرد تفسير وتوضيح، لا إبداع نص جديد، واعتماد العقل وحده في عملية التأويل، دون الأخذ بمتغيرات الواقع ومعطياته الجديدة، يجعل الفكر محافظا على معنى ثابت غير قابل للتجديد.

إلا أننا نجد ابن رشد، أكثر انفتاحا على النص، عندما لا يقر بالإجماع في المسائل العقدية، شأنه في ذلك شأن أغلب العلماء والفقهاء، لأنه من الصعب الوصول إلى اتفاق بين العلماء والفلاسفة في عصر ما، على تحديد الآيات الكريمة التي تقبل التأويل والتي يجب أن تحمل على ظاهرها، كما لا يمكن الاتفاق على منهج محدد لدراسة تلك المسائل ومعالجتها، ولذلك لابد من النظر إلى اختلاف العلماء والفلاسفة في معالجتهم للمسائل العقدية المتعلقة بالفروع لا بالأصول نظرة اختلاف وتنوع، مما يزيد في ثراء الفكر الديني، لا نظرة تكفير كما فعل الغزالي مع الفلاسفة، فيما يخص مسألة قدم العالم وعلم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات.

ولذلك فتح ابن رشد باب الاجتهاد، أمام كل المؤولين (العلماء والفلاسفة) شرط أن يلتزموا بالتقيد بالأصول المتعلقة بجوهر العقيدة الإسلامية، حفاظا على مقصد الشّرع الإسلامي، ذلك أن الجاحد لهذه الأصول كافر، وللمبادئ مُبدِّعْ، أما الاجتهاد على مستوى الفروع فهو مفتوح، والخطأ فيه معذور، وهذا يثبت حق الاختلاف وشرعية التعدد، أي أنه منَحَ المُؤول إمكانية البحث عن الحقيقة في المسائل العَقَدِية دون أن يلزمه بإتباع منهج معين حتى لو أدّى ذلك إلى تعدد الحقائق للمسألة الواحدة، وهو في هذا يقترب إلى حدٍّ ما من المتصوفة، لأنهم يقرون بنسبية الحقيقة وتغيرها من شخص إلى آخر مصدرها الخيال لا العقل، وبهذا يكون التأويل عندهم منفتِحًا على المعنى، الغرض منه اكتشاف مختلف المعاني المتوارية خلف الرّمز، أمّا التأويل عند ابن رشد فهو مسموحا به في الفروع فقط لا في الأصول، ممّا جعل اختلاف الحقيقة بين المؤوِّلين اختلافا عرضيا لا جوهريا، فهو يبحث الحقيقة الصورية الثابتة، بخلاف الهيرمينوطيقا التي تبحث عن الحقيقة كماهية وكينونة.

وعلى هذا فإن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، يندمج فيها الوحي مع حقائق الفلسفة، ولا انفصال بينهما تماما، ولو كان يقول بحقيقتين، لكان لزاما عليه أن يعتمد على منهج آخر، غير المنهج العقلي، يمكنه من وضع شريعة أخرى كالإلهام أو الإشراق، لأن العقل وحده ناقص –في نظره– في حاجة إلى الحقيقة الدينية ليتمكن من استنباط الحقائق العقلية.

Résumé de la thèse: Statut de l'interprétation dans la philosophie d'Averroès

L'herméneutique dans la pensée islamique contemporaine, a conservé de nouveau, le même sens que celui de la pensée islamique classique, et qui consistait, vu l'existence d'une concomitance, à dépasser le sens manifesté (zahiri) pour atteindre le sens caché (bâtini), sans que le nouveau sens contredise la loi islamique. Néanmoins, L'herméneutique chez les Soufis (mystiques musulmans), n'est pas soumise à ces conditions, puisque c'est une herméneutique libre, que nous percevons dans la pensée occidentale contemporaine (Paul Ricœur, Gadamer), une herméneutique ouverte sur l'autre, et dont le but est de donner au texte une nouvelle lecture, c'est-à-dire, créer un nouveau texte à l'instar de l'ancien, ce qui a développé et enrichi encore le sens. Quant à la pensée islamique, elle reste encore introvertie, prisonnière du sens univoque, idée vraie pour Ibn Rushd aussi, car sa pensée est restée, dans une certaine mesure, prisonnière du sens aristotélicien, d'où son adoption de l'herméneutique au sens de l'explication, parce qu'il ne visait pas la création d'un nouveau texte, non dit par l'écrivain, mais la correction de toutes les philosophies qui tentaient d'expliquer la philosophie aristotélicien, d'une manière déformant son vrai sens. Ibn Rushd (Averroés) a déformé l'objectif aristotélicien afin de préserver la pensée originale d'Aristote, même les doctrines des théologiens (mutakallimĩn) (Ach'arites surtout) n'échappaient pas à cette correction, dés que leurs interprétation du texte religieux ne coïncidaient pas avec l'objectif aristotélicien, sous prétexte que la pensée aristotélicien était, exclusivement, la vraie pensée; c'est pour cela qu'il s'est basé sur la logique comme outil principal dans l'herméneutique, c'est-à-dire sur le syllogisme démonstratif surtout, pour régulariser et corriger les prémisses philosophiques ou religieuses.

Pour cela, il a instauré des bases et des lois pour l'herméneutique, permettant au pratiquant de celle-ci d'accéder à la vérité, telle que la nécessité de prendre en considération le manifesté (zahiri) et le caché (bâtini) dans la loi islamique, à l'exemple des mutakallimĩn (mu'tazilĩtes), des philosophes et des soufis, pour surmonter des problématiques religieuses (telle que la contradiction des textes, pour la lever il faut passer du sens manifesté au sens caché) et philosophiques (telle que la contradiction entre la philosophie et la loi islamique, pour la lever il faut interpréter la loi islamique au profit de la philosophie, du fait que le vrai ne peut contredire le vrai).

Par conséquent, la classification Averroésienne des gens en élite (khassa) et masse (âmma), visait à la protection de la masse contre les interprétations des philosophes, dont la compréhension ou l'acceptation lui est impossible, ce qui conduirait à la perturbation et au trouble de leur foi, et peut être à la

mécréance, ainsi il faut préserver la foi de la masse, en évitant de l'informer sur les interprétations acquises par méthode philosophique, et la laissant croire en questions pratiques, qui réalisent son bonheur dans ce bas monde et la vie dernière (l'au-delà).

Et pour protéger l'élite de tomber dans les fausses interprétations et la déformation de la loi islamique, il a contraint leurs interprétations à une règle précise, ou il leurs a montré, d'une part, ce qui s'interprète et ce qui ne s s'interprète pas, et d'une autre part, la manière d'interpréter afin de déterminer l'objectif du législateur (Dieu) avec précision, en se rapprochant de Ghazālĩ, relativement, dans la régulation, et la réglementation précise, de l'opération d'interprétation.

Mais, réglementer l'interprétation de cette manière, peut l'éloigner totalement de l'herméneutique, puisque cette dernière exprime la mort de l'auteur, afin de libérer le lecteur de la lecture dirigée du texte, et vise à la découverte de l'objectif de l'auteur, comme c'est le cas d'Ibn Rushd, car il sera possible pour le lecteur de découvrir toutes les significations probables cachées derrière le symbolisme, ce qui mènerait vers la surabondance du sens, et l'ouverture sur l'autre, au lieu de se refermer sur soi.

De plus, limiter l'interprétation par le retour exclusif à l'habitude arabe dans la métaphore (majâz), transforme l'interprétation en une simple explication, cessant d'être une création d'un nouveau texte; de plus, se baser sur l'intellect seul dans l'opération d'interprétation, sans prendre en considération les variables et les données de la réalité, produit une pensée préservant un sens constant non renouvelable.

Cependant, Ibn Rushd est plus ouvert sur le texte, lorsqu'il nie le consensus (ʹijmāʹ) autour des questions de foi, comme la plupart des savants et des hommes de la jurisprudence islamique, parce qu'il est impossible d'arriver à un consentement ente les savants et les philosophes, à une période donnée, sur la précision des versets interprétables et ceux expliquées nécessairement selon leur sens manifesté; de plus il est impossible de se mettre d'accord sur une méthode précise pour étudier et traiter ces questions, d'où la nécessité de voir dans la divergence des savants et des philosophes sur le traitement des questions de foi concernant les subsidiaires et non les ascendants, un signe de diversité, ce qui enrichirait la pensée religieuse, et non un signe de mécréance comme chez Ghazālĩ, dans son comportement avec les philosophes, à propos de l'éternité du monde et du savoir divin relatifs aux universaux (kullĩates) et nons aux parties (juzʹiates).

Pour cette raison, Ibn Rushd a ouvert la porte de l'ijtihad (effort maximum de compréhension), pour tous les interprètes (savants et philosophes), à condition de se soumettre aux ascendants relatifs au fond de la foi islamique, afin de préserver l'objectif de la loi islamique, car celui qui nie ces ascendants

sera mécréant, inventeur de principes, mais l'ijtihad sur les subsidiaires est ouvert, avec excuse de l'erreur, ce qui montre le droit à la différence et la légitimité du pluralisme.

Ainsi, l'interprétation chez Ibn Rushd a des limites, puisqu'il déclare une seule vérité, dans laquelle s'intègre sans dissociation, révélation et vérités philosophiques, et s'il optait pour les deux vérités, il serait obligé de se baser sur une méthode autre que la méthode rationnelle, qui lui permettrait d'instaurer une autre loi islamique telle que l'inspiration ou l'illumination, car, d'après lui, la raison seule est imparfaite, et a besoin de la vérité religieuse pour extraire les vérités rationnels.

Summary of the corresponding:

Indeed concept of the interpretation did not the century develops since seventh for migration, aimed him puberty of the certitude, on that the internal meaning of assured is for what the book and Sunnis came in not opposite for they, and indeed was this not Shiah tell the truth on [waalmtSwwift], so the interpretation stubborn their free not any lines or laws yields for, whether ['akaant] cognitive or linguistic. As for the Arabic interpretation in the cerebration of the contemporary of losing started some the his appears signs for comprehensible renewal until happening mobility responds for and ambitious the society and from then the exit from crisis of the certitude and the openness on the meaning for occurrence on [dlaalaat] multiplex for text the one. Nevertheless concept the interpretation in the western cerebration of the contemporary several new concepts took, all concept from her depends on automatic differs about automatic the other concept of which presence of interpretations performs to several wrestles while between her around new presentation comprehending for reality and opening of field expressing widen for about horizon gathered and his aspirations.

. As for son guided so indeed so hatred prisoner of the cerebration continued [aal'arsTy] to border what, where the interpretation depended in comprehensible the interpretation, and indeed was for each from them his field, so philosophical field of the interpretation he the text as for the interpretation so not for him specific field. This for that aimed him did not harbors text excellence new did not decreases him the author - on ['asaasyt] level the text philosophical [aal'arsTy]-, and grow was aimed him correction all the philosophies which sought to interpretation the philosophy [aal'arsTyt], interpretation distorted the meaning real have fun, and become acrid the intention [aal'arsTy] until keeps on the cerebration authentic for Aristotle, and until ideologies talking (and special [aal'ashaae'rt]) so indeed her did not receiving from this correction, if was interpretation her for text the debts not correspond and the intention [aal'arsTy], on considering that the cerebration [aal'arsTy], he the cerebration followed and what return him invalid, and for lowness your depended the speech as applicator essential in the interpretation, any on the measurement the proofs particularly, until becomes easy for him ambidexters offered philosophical or religious and correction her.

For that status for interpretation bases and laws, was complete you [aalmu'wl] from puberty the truth, from her necessity the taking in apparent and inside in Islamic Law, on example talking ([aalme'tzlt]) and the philosophers [waalmtSwft], to raising ['ishkaalaat] philosophical and religious, so religious like conflict phenomena the texts while between her (like paradigms the forcing and the choice, and paradigms the justice and the injustice), so indeed him to elimination this conflict to annihilate from transgression the meaning apparent to

inside, and philosophical if conflicted the philosophy with the law, so indeed him for demolition this conflict to annihilate from interpretation the law for good the philosophy, on considering that followed not [yuDaad] followed.

From him so indeed division son guided the people to general and especially, was in purpose protection general from interpretations the philosophers, which not in possibility their understood her or acceptance her of which performs to confusion belief their and disturbance her, and explains in they that to the hamlet, and for that on special that reserving belief their, that not aspiration their on the interpretations which connected to her in method her philosophical, and to leaves them guarantee in the cases practical, which fulfilled for they the happiness in the life and the afterlife.

Until warm up special from the fall in the interpretations corrupt, and distortion of the law, shackle their of interpretations in definitive law, between for they in him, what who explains and what who not explains, as to, and despotic the interpretation on the other side until legislating intention be specified accurately, and he in this the spinners to limit get close from what in practical ambidexters of the interpretation and channel her accurately.

Nevertheless codification of the interpretation in this despotic, distances him perfectly about [aalhrmynwTyqaa] ([Gdaamyr], [rykwr]), because this last not composed intention of any interest taunts, until liberation the reader from reading of the text of reading of directed composed discovery intention of he the solver with son aims to your guided, then possibility the reader of discovery becomes in all [aaldlaalaat] possible [aalmtwaaryt] behind symbolic, of which overage of the meaning performs to, and the openness on other, instead of the closing on the self.

You that restriction of the interpretation in the returning to custom Arabic in [aaltjwz] and lack of the exit about her, the mere interpretation of interpretation and elucidation makes, not new excellence text, and dependancy of the rational persons unify him in operation of the interpretation, without the taking in changeable happening and his new donations, the cerebration makes conservative on fixed meaning other than renewal met for.

Except that we upholstered son guided, more openness on the text, when not avows collectively in the grows questions contractual, want him at that matter truimphant the worlds and the jurists, for that he from difficult the arrival to agreement between the worlds and the philosophers in era what, on specification the paradigms generous which received the interpretation and which be necessary that endurance on apparent her, you not be possible the with agreement on method for zealous student that questions and treated her, and for that to show from the sight to disagreement knowledgeable and the philosophers in treated for questions the ['ilaa] dogmatic related in the branches not in the assets look disagreement and diversity, of which increases in definitive wealth

the cerebration religious, not look atonement you did the spinners the philosophers, while pertains question foot the world and knowledge Allah rose in the kidneys without [aaljzy'yaat].

For that opening son reason door the effort, in front of all [aalmu'wlyn] (the scientists and the philosophers) condition that observe in the observance in the assets related in essence the belief Islamic, preservation on intention the bills the Islams, that that [aaljaaHd] for this assets disbelieving, and for principles innovative, as for the ['addY] effort on level the branches so he open, and wrong in him excused, and this truth the disagreement and legitimate the multitude, any that he granted [aalmuu'wl] possibility the research about the truth in the questions the dogmatic without to adheres him in fixs observance method designating even if performed that to multitude the truths for question the one, and he in this get close to limit what from [aalmtSwft], for that them avow in proportional the truth and change from person to other source the shadow not the rational persons, and in this is the interpretation stubborn their open on the meaning, the purpose from him Different discovery helped [aalmtwaaryt] behind the symbol, as for the interpretation at son guided so he allowed in him in the branches only not in the assets, of which making disagreement of the truth between [aalmu'wwilyn] accidential disagreements not substantial, so he the truth searchs formal fixed, in disagreement [aalhyrmynwTyqaa] which the truth searchs about as aquatic [wkynwnt].

On this so indeed son guided truth says in one, merges in her wave me with truths of the philosophy, nor separation between them perfectly, even though was truths says in, to was imperatively on him to last method depends on, other than the intellectual method, be possible him from other status law as the inspiration or the sunshine, for that the brain and restricted him deficient – in his sight – in religious need to the truth to devisal of the truths manages from intellectual.